

VICTOR RIZESCU

COORDONATOR

**Ideologii
românești
și
est-europene**

CAIETELE
Cuvântul

CAIETELE **Cuvântul**

VICTOR RIZESCU (coord.)

Ideologii românești și est-europene

EDITURA **Cuvântul**

Colecția **Cuvântul**^{CAIETELE} este coordonată de PAUL CERNAT,
COSMIN PERȚA și VICTOR RIZESCU.

Apare împreună cu revista **Cuvântul**

Redactori: COSMIN PERȚA, RAUL HULUBAN

Coperta colecției: GHEORGHE BEJAN

Tehnoredactare: IONUȚ TOLONTAN

Secretariat tehnic: JENI GHINEA

© **Fundația Amfiteatru**, București, 2008

Str. Mexic nr. 2, bl I3, sc. 1, ap. 1, sector 1, București

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României

Ideologii românești și est-europene / Victor Rizescu

(coord.). - București : Cuvântul, 2008

Bibliogr.

ISBN 978-973-88613-5-0

I. Rizescu, Victor (coord.)

32(4)

Ideologii și istorii conflictuale: tradiții românești și est-europene

Victor Rizescu

Dezbaterea ideologică românească s-a tradus întotdeauna printr-o confruntare a interpretărilor istorice. Viitorul a fost proiectat la noi cu fața întoarsă spre trecut, tot astfel cum stăpânirea asupra prezentului a fost revendicată de tabere rivale în limbajul narațiunilor fondatoare. În mod firesc, ideologiile structurate în jurul unor discursuri istorice au pus în mișcare o redutabilă dinamică a viziunilor istorice orientate ideologic. Cel mai adesea, subiectul predilect al acestor istorii cu funcție legitimizeatoare a fost tocmai critica structurilor ideologice ale epocilor anterioare. Pentru a plasa corect în istorie curente de idei românești cu aderență socială, care au influențat spiritul public și formele politicii, trebuie să începem prin a clasa diversele lecturi partizane pe care ele le-au căpătat succesiv și a le desluși resoriturile. Istoricul ideologiilor românești este nevoit să rătăcească, deci, printr-un labirint de istorii ideologice. La fel ca în multe alte chestiuni, trebuie să ne întrebăm în ce măsură această situație este o maladie locală sau doar forma particulară a unui fenomen universal.

Chiar fără să invocăm arhaica și înrădăcinata înclinație umană de a căuta la capătul timpului perfecțiunea începuturilor, cu siguranță politica reprezentărilor istorice concurente nu a fost o invenție românească. Istoricii ideilor i-au

reconstituit originile în chiar acele locuri unde a debutat viața politică modernă. Înainte de a se ralia ideii de progres, revoluțiile moderne au început prin a se exprima în termenii legitimității restaurate și au pretins să recupereze vechi drepturi și privilegii, compromise de guvernări abuzive¹. Ulterior, Revoluția Franceză a servit ca o oglindă – tot mai îndepărtată dar niciodată acoperită privirii – a alternativelor politice moderne. Aceasta a făcut ca interpretarea sa neutră să apară ca o iluzie, orice perspectivă istorică asupra laboratorului politic revoluționar antrenând o opțiune ideologică cu repercusiuni în prezentul autorului, după cum orice asemenea angajament ideologic a generat un anumit mod de a evalua faptele, oamenii și simbolurile ce populează scena istorică revoluționară. Același exemplu ne arată cât de dificilă este critica istoriilor ideologice și tentativa de a ieși din cercul lor vicios: François Furet a respins lecturile istorice care conferă legitimitate dictaturii leniniste prin invocarea precedentului iacobin, pentru a eșua într-o retorică ce încheie interpretarea revoluției și a întregii culturi revoluționare într-o critică a totalitarismului din secolul al XX-lea².

În orice caz, postmoderniștii radicali nu se vor mira să descopere în mediul cultural românesc o asemenea pluralitate conflictuală a reprezentărilor istorice cu funcție ideologică. Unii dintre ei au putut afirma că pendularea între reprezentări ale trecutului, în absența oricărei posibilități de a le mai sorta prin apelul direct la fapte și mărturii, a ajuns să definească starea naturală de existență a omului cultivat. Lucru adevărat mai ales în ce privește episoadele de istorie culturală: „[...] discuția despre Hobbes tinde să se înfățișeze tot mai mult ca o dispută asupra interpretărilor existente decât asupra operei însăși. Cât despre operă, ea pare să nu mai figureze decât ca un pretext aproape uitat al războiului interpretărilor în curs de desfășurare. [...] Cu alte cuvinte, nu mai avem de-a face cu texte, nici cu substanța trecutului istoric, ci doar cu interpretările lor”³.

Nu trebuie să ne întrebăm deci cât de normal este hățișul românesc al perspectivelor istorice „situate” ideologic, ci care este topografia sa particulară. În plus, dacă nu suntem dispuși să subscriem pesimismului postmodernist exprimat în citatul anterior – după cum știm, deja destul de demodat –, trebuie să acceptăm distanțarea critică și căutarea obiectivității ca pe un efort neîncetat. Ne-am obișnuit să privim instrumentalizările comuniste ale istoriei – o practică obișnuită a dictaturilor – ca pe un fapt cunoscut, cu o existență indiscutabilă (chiar dacă interpretarea propusă de Katherine Verdery – după care fenomenul nu trebuie abordat ca rezultatul exclusiv al manipulărilor puterii, ci ca produsul competiției dintre actori sociali diverși pe o piață a bunurilor simbolice definită prin controlul statului – s-a bucurat de prea puțină popularitate la noi). Anii postcomuniști ne-au obișnuit, de asemenea, cu o competiție pentru autoritate simbolică purtată în jurul memoriei comunismului sau al momentului cultural 1930. Posteritatea tradițiilor de gândire istorică de acest fel inițiate înaintea instaurării comunismului nu a fost recunoscută însă ca un fapt de la sine înțeles, și încă mai puțin au fost aceste curente de idei abordate ca forme redutabile de organizare a intereselor în societatea timpului. Așa se face că, dacă deformările cele mai naive și populare ale istoriei au ajuns să fie invocate ritualic – și în bună măsură exorcizate inutil – în calitate de proiecții veșnic iradiante ale imaginarului colectiv, multe construcții istorice cu o veritabilă funcție ideologică întârzie să fie identificate, cartografiate și clasificate ca atare. O explicație este, desigur, alergiile postcomuniste față de orice problemă ce a căpătat conotații caracteristice în epoca anterioară. Printre altele, chiar termenul de „ideologie” este acum folosit la noi mai mult în accepțiunea foarte specifică de perspectivă totalizantă asupra lumii în descendență gnostică (cea mai cunoscută este desigur definiția lui Alain Besançon), și nu în cea

mai largă – preferată spre exemplu de istoricii „contextualiști” de felul lui Quentin Skinner – de discurs cultural conectat biunivoc cu dinamica socială.

Chiar dacă nu reprezintă un caz particular de proliferare a reprezentărilor istorice cu funcție ideologică – formulate fie pentru a apăra ordinea instituită fie pentru a-i contesta legitimitatea –, România aparține unui spațiu de civilizație în care asemenea forme culturale au fost umplute cu un conținut specific. În toate țările Europei de Est, epoca istorică ce a debutat în preajma momentului 1800 s-a desfășurat sub semnul unei continue dezbatere asupra modernizării după model occidental. Până în anii imediat ulteriori celui de-Al Doilea Război Mondial – cu prelungiri dincolo de ei, în proporții diferite de la o țară la alta – confruntarea dintre diversele proiecte și strategii de dezvoltare s-a desfășurat pe fundalul unui angajament puternic și cvasi-consensual în favoarea ideilor naționale și a obiectivelor construcției naționale. Continua redefinire a identității colective, în relație cu provocările occidentalizării, a fost corelată cu permanenta analiză a structurilor sociale, performanțelor economice și tradițiilor culturale ale locului, evaluate după etalonul – adesea interpretat eronat și simplificat abuziv – al aceleiași civilizații apusene. În consecință, fiecare familie ideologică a revendicat în folosul său istoria națională, invocată de fiecare dată pentru a conferi autoritate unei anumite abordări a imperativelor modernizării. Lecturile conflictuale ale trecutului medieval și premodern au fost urmate de altele, având ca obiect primele etape ale procesului de schimbare accelerată sub impactul influențelor externe. Inițial, asemenea interpretări ale caracteristicilor și traiectoriei istorice naționale aveau funcția de a dezvălui gradul de compatibilitate dintre corpul social local și structurile civilizației internaționale a capitalismului liberal. Ulterior, apelul la istorie a devenit necesar pentru a stabili șansele de succes regional ale diverselor viziuni re-

voluționare menite să îndepărteze neajunsurile aceleiași ordini burgheze.

Putere și opoziție

Istoria ideologiilor din perioada modernizării precomuniste românești – care s-a desfășurat pe parcursul a mai puțin de un secol și jumătate – poate fi împărțită în două mari etape, separate de pragul anilor 1860. În fiecare dintre ele, o elită socială și politică dominantă a fost supusă unei contestări violente din partea unei contra-elite intelectuale ale cărei discursuri critice au invadat spațiul public și l-au controlat hegemonic. În ambele cazuri, discursurile menite să raționalizeze sistemul existent și să îi confere o bază ideologică au ocupat o poziție minoritară. Mai întâi, elita boierească de origine premodernă, consolidată prin Regulamentele Organice, s-a confruntat în acest fel cu contestația culturii pașoptiste, primind un sprijin ideologic din partea discursului conservator. Ulterior, elita modernizatoare grupată în jurul Partidului Liberal a avut de înfruntat „cultura critică”, ale cărei argumente centrale au fost forjate inițial de conservatorismul evoluționist al grupării culturale junimiste, pentru a fi apoi însușite, reelaborate și traduse în alte idiomuri ideologice – întotdeauna însă cu aceeași țință socială principală. De această dată, raționalizarea intelectuală a *statu-quo*-ului a căpătat expresii incomparabil mai sofisticate, care și-au făcut însă apariția foarte târziu, în anii 1920, prin sociologiile istorice complementare ale lui Ștefan Zeletin și Eugen Lovinescu – chiar dacă elemente dispartate ale acestor construcții teoretice au apărut cu ceva timp înainte.

Victoria politică a liberalismului pașoptist – în perioada ce a urmat îndepărtării protectoratului rusesc în urma Războiului Crimeei și a Convenției de la Paris – a mers în paralel cu transformarea sa într-o ideologie a guvernării –

însoțită de practicile aferente – cu o rezonanță publică foarte limitată și foarte diferită prin conținut de mesajul intelectual insurgent ale epocii încheiate. Populismul democratic fervent al oamenilor de la 1848 lasă loc liberalismului elitist, baricadat împotriva intruziunii maselor prin legea votului cenșitar, după cum proiectele de reformă socială clamate imprudent și ineficient în epoca revoluționară sunt abandonate pe timp neprecizat în favoarea unei abordări graduale a problemei țărănești, cu toată considerația pentru echilibrul social și exigențele dezvoltării naționale. Pașoptiștii subscriu fără rezerve la teoriile economice ale liberului schimb – de sorginte britanică, dar însușite de ei pe filieră franceză –, pe care le vedeau ca pe un complement necesar al opțiunii lor occidentaliste⁴. Partizanii liberalismului brătienist, în schimb, se aliniază opiniei lui Friedrich List, după care modernizarea capitalistă după model occidental presupune controlul protecționist al relațiilor de schimb dintre metropolele capitalismului mondial și periferia lor agrară românească, precum și interferența curentă a statului cu procesele economice. Linia de continuitate dintre cele două etape ale liberalismului modernizator, peste punctul de inflexiune al transformării sale din partid de opoziție într-o componentă a elitei guvernante aflată în continuă ascensiune față de rivala sa conservatoare, este adeziunea fermă la programul construcției naționale, văzută ca dezeratul major și prioritatea absolută a politicilor de transformare socială. Această formă de liberalism autoritar va întruni, după Primul Război Mondial, aprobarea lui Zeletin și Lovinescu, ce îi vor recunoaște deschis caracterul „oligarhic” pentru a-i oferi – cu ajutorul unor instrumente intelectuale diverse asamblate în jurul determinismului marxist sau al sociologiei transferurilor culturale dintre civilizații – argumentele inevitabilității istorice.

Dacă liberalismul de guvernământ se exprimă în idiomuri culturale foarte diferite de acelea ale antecesorului său de opoziție, tabăra ideologică pe care ne-am obișnuit să o vedem – prin utilizarea mecanică a unor taxonomii occidentale – ca pe o simplă întrupare locală a dreptei conservatoare occidentale manifestă o remarcabilă și înșelătoare continuitate discursivă. Ideea „organismului” național, a cărei creștere naturală nu poate fi violentată prin grefe legislative și instituționale fără a produce un sindrom persistent al inautenticității și disfuncții sociale și culturale de durată, se aclimatizează în mediile intelectuale românești treptat, din epoca primelor ecouri locale ale Revoluției Franceze și ale reacțiilor contrarevoluționare provocate de ea în Occident. Ea se precizează în epoca Revoluției de la 1848, pentru a fi preluată apoi de junimism, care a transmis-o la rândul său, cu prețul adăugării unor noi inflexiuni, culturii tradiționaliste. Diferențele dintre aceste etape ale gândirii politice organiciste nu sunt însă mai puțin semnificative. Astfel, conservatorismul boieresc al perioadei pașoptiste se pronunța în favoarea societății de drepturi și privilegii particulare ale vechiului regim, în vreme ce succesorul său din vremea monarhiei constituționale acceptă ca pe un fapt consumat și evaluează pozitiv egalitatea civilă instaurată în virtutea unor drepturi universale și legislația napoleoniană care o însoțește. Mult mai semnificativ este însă faptul că primul discurs conservator românesc se revendică de la înțelepciunea autenticată de secole a așezămintelor străvechi, în timp ce urmașul său evoluționist își bazează pledoaria în mod exclusiv pe autoritatea științei sociale occidentale, al cărei interpret local autorizat se consideră a fi. Respingând falsa modernitate românească pentru caracterul său ne-organic, el respinge deopotrivă „barbaria orientală” ce a precedat modernizarea, fără a pune niciodată la îndoială valabilitatea modelului occidental ca unic reper al

proiectelor de dezvoltare. Prin această ultimă atitudine, juminismul se dovedește mai degrabă un continuator al pașoptismului pe care îl blamează, decât al conservatorismului politic pe care îl susține. În fine, înrudirea dintre companionii lui Bălcescu și discipolii lui Maiorescu se manifestă încă și mai pregnant în privința funcției sociale îndeplinite, în epoca respectivă, de fiecare dintre cele două grupări. Ambele coagulează și dau o expresie coerentă nemulțumirilor față de sistemul existent, constituindu-se în veritabile „culturi de opoziție” în raport cu elita conducătoare a epocii.

Sociologii ale elitelor

Sociologia s-a născut, în Occident, în relație strânsă cu viziunea conservatoare. Aceeași undă de șoc a schimbării ce a dat naștere unei gândiri și sensibilități specifice dreptei politice a stimulat și reflecția asupra structurii și dinamicii sociale, iar transformările induse de procesul egalizării condițiilor și de revoluția industrială au fost evaluate de către întemeietorii noii discipline la fel de negativ ca și de către liderii contrarevoluției. Temele intelectuale lansate în această cheie ideologică au migrat mai târziu pe suprafața spectrului politic, fiind încorporate de marxism și de teoriile sociologice liberale⁵. Critica socială românească a cunoscut o traiectorie de evoluție diferită. Ea a fost alimentată inițial nu de sentimentul de perplexitate în fața schimbării nestăvilită, ci de revelația înapoierii și a stagnării. Analiza condițiilor sociale locale a fost declanșată nu de comparația dintre zvârcolirile lumii urbane, industriale și burgheze și armonia vremurilor patriarhale, ci de cea dintre priverile deplorabile a lumii autohtone și splendoarea celei apusene. *Însemnările* lui Dinicu Golescu pot fi privite ca textul fondator al culturii pașoptiste nu doar pentru că au impus re-

perul occidental ca un criteriu de evaluare al performanțelor autohtone în toate domeniile, dar și pentru că au identificat principala sursă a răului în structura economiei agrare și în formele de organizare socială marcate de slabele virtuți ale clasei boierești. Elaborate și radicalizate în deceniile următoare, până la lucrările Comisiei Proprietății de la 1848 și dincolo de ea, judecățile de acest fel au fost plasate într-o perspectivă istorică asupra originilor și evoluției raporturilor juridice și economice dintre boieri și țărani.

Sociologia critică junimistă – elaborată de această dată, ca și sociologia incipientă occidentală, cu materiale intelectuale preluate din repertoriul conservatorismului european – a construit, în circumstanțe pe care o nouă generație de intelectuali le percepeau ca radical diferite de cele ale primei jumătăți de secol, o altă definiție a raporturilor de putere din societate. Deși marea proprietate funciară era reprezentată în ambele partide de guvernământ și chiar în rândurile grupării culturale așezate „în contra direcției” urmate atunci de lumea românească, junimiștii au considerat că ea se afla deja în defensivă în fața unei categorii sociale al cărei reprezentant politic privilegiat era Partidul Liberal și care se autodefinia ca burgheză, funcționând în fapt ca o pseudo-burghezie birocratică ce spolia societatea prin intermediul mecanismelor statului. Servind o mașinărie instituțională disproporționată față de resursele economice și nevoile sociale reale ale națiunii, și care se amplifică în continuare din cauza presiunilor sale crescânde, clasa funcționărească fără nici un rol productiv acționa ca un handicap al modernizării după model capitalist al cărei promotor în România pretindea că este. Descriind sistemul politic și social local ca pe o „democrație bugetivă” (P. P. Carp) sau denunțând falsificarea culturii sub zodia „politicianismului” birocratic (Constantin Rădulescu-Motru), conservatorismul junimist – ce opta, în acord cu interesele marii proprietăți funciare

dar în dezacord cu programul industrializării prin metode intervenționiste al partidului advers, pentru politica economică a liberului schimb internațional – se putea recomanda ca un reprezentant mai autentic al gândirii și practicii liberale europene decât liberalismul oficial al locului.

În epoca pașoptistă, ideile socialiste nu au ocupat o secțiune distinctă a spațiului politic, funcționând doar ca o componentă a viziunii culturale de ansamblu adoptate de intelectualitatea reformatoare. „Saint-simonismul“ și „fourrierismul“ se bucurau de o largă popularitate printre criticii sociali care combinau entuziasmul față de liberalismul economic manchesterian cu o pledoarie pentru armonizarea intereselor divergente și fraternizarea dintre clase, de la care se aștepta să fie însuflețite de același elan național⁶. În anii 1880, spectrul ideologic românesc se extinde prin adăugarea unei componente marxiste, rezultată de această dată nu din importul teoriilor occidentale ci prin contaminare din partea culturii revoluționare rusești. Cele două curente rivale din cadrul acestei culturi a stângii – populismul agrar ce căuta o cale de acces spre socialism prin ocultura capitalismului și social-democrația ce considera că evoluția spre lumea socialistă pe calea orânduirii capitaliste este destinul de fier al oricărei societăți – se revendicau cu egală tărie ca interpretări autorizate și veritabile ale marxismului în lumina provocărilor est-europene. Transplantată pe teritoriu românesc, dezbaterea rusească s-a contopit cu controversele locale despre configurația capitalismului periferic, pentru a da naștere unor viziuni sociologice situate deopotrivă în orizontul marxismului internațional și în descendența junimismului. Teoriile lui Stere și Gherea, la fel ca și ale țărăniștilor sau social democraților interbelici care i-au continuat, au denunțat cu toată vehemența firească a stângii injustiția și caracterul perimat al economiei agrare, reelaborând în același timp ideea confrăților conservatori din cadrul culturii critice anti-brătieniste despre ascen-

dența clasei funcționărești cu majoritate liberală asupra celei moșierești cu predominare conservatoare în interiorul sistemului politic și social românesc.

Istorii concurente

În fiecare din cele două etape istorice pe care le-am delimitat mai sus, dezbateră asupra realităților contemporane s-a tradus printr-un conflict al interpretărilor istorice referitoare la epocile anterioare. Izvorâtă din revelațiile trăite de mediile cultivate autohtone ale „momentului Dinicu Golescu” în fața civilizației apusene și animată în egală măsură de ardoarea naționalistă și de crezul occidentalist, cultura pașoptistă trebuia să acrediteze ideea unei compatibilități de esență – care să facă posibilă aculturația rapidă – dintre societatea românească și țările situate pe o treaptă evolutivă superioară. Dovada acestei esențe comune a moldovalahilor și a occidentalilor – care, altminteri, era deja furnizată de argumentul recent redescoperitei romanități a celor dintâi, un semn evident al apetenței lor pentru occidentalizare – a fost găsit în trecutul mai îndepărtat al țărilor din Răsărit. În plus, gloria trecutului medieval, prin care națiunea română se dovedea depozitara acelorași însușiri ca și popoarele din Apus, trebuia să fie invocată ca un argument al inautenticității –și ca atare al ilegitimității – formelor sociale și politice prezente, rezultate din degenerarea unor așezăminte sănătoase ca urmare a opresiunii străine și a subversiunii interne. În viziunea istorică pașoptistă, care a căpătat expresia cea mai caracteristică în scrierile lui Bălcescu, Evul Mediu românesc oferă privescerea unei societăți cvasi-egalitare de țărani proprietari și neaserviți, capabilă să furnizeze o forță militară redutabilă statului voievodal. Subminată de extinderea puterii aristocratice sub influența stăpânirii turcești, a guvernărilor fanariote și apoi a protectoratului exercitat de autocrația țaristă, democrația

medievală a dispărut, împreună cu mica proprietate țărănească liberă, lăsând loc unor inegalități sociale flagrante ce alimentează slăbiciunea politică. Cum trecutul îndepărtat românesc și prezentul occidental își dau mâna într-o condamnare a istoriei recente și a așezămintelor contemporane locale, rezultă că influențele democratice și socialiste venite din Apus vor deschide drumul regenerării naționale, iar vechile libertăți medievale vor fi reîntemeiate sub o formă nouă, în acord cu spiritul timpurilor.

Ambiția de a oferi o dezlegare sociologică a chestiunii țărănești îl împinge deci pe autorul eseului „Despre starea soțială a muncitorilor plugari în Principatele Române în deosebite timpuri” (1846) să elaboreze primele rudimente ale unei sociologii istorice românești. Teza sa centrală – prioritatea proprietății țărănești față de cea boierească –, având rolul de a acredita legitimitatea împrumutării, va fi întâmpinată de teza opusă, formulată de pe poziții conservatoare de Barbu Catargiu. Ambele teorii vor avea o bogată posteritate. Extinse și reelaborate în contextul celei de-a doua etape a chestiunii agrare, de la începutul secolului al XX-lea, ele vor fi însușite de intelectuali critici și istorici profesioniști cu orientări politice diferite, care au reușit treptat – doar parțial și nu în aceeași măsură – să disocieze miza științifică a dezbaterii de dimensiunea sa ideologică. Totuși, perspectiva istorică „democratică” a lui Bălcescu a putut fi folosită tot atât de bine de Radu Rosetti pentru a argumenta – în asociere cu poporaniștii – necesitatea unei noi împrumutări și de Nicolae Iorga pentru a respinge statul modern în numele democrației organice medievale, înainte de a fi reinterpretată novator de Henri H. Stahl și integrată în corpul unei veritabile sociologii istorice moderne ce satisface toate criteriile cercetării obiective. În același fel, teoria „aristocratică”, dezvoltată succesiv în scrierile junimiștilor C. Giurescu, G. Panu și I. C. Filitti, a fost încorporată în sin-

teza istorică originală – deopotrivă științific și ideologic – a lui P. P. Panaitescu, pentru a fi apoi redescoperită, din motive cu totul diferite, în cadrele istoriografiei marxiste din prima fază a comunismului, ce trebuia să interpreteze epoca medievală românească în lumina modelului teoretic cu valabilitate universală al modului de producție feudal⁷.

Istoriile ideologice produse de pașoptiști și de adversarii lor se refereau la lumea tradițională. Cele ale epocii post-pașoptiste au fost absorbite de marea dilemă a modernizării, conceptualizată vreme de opt decenii, de la faimoasele eseuri din 1868 ale lui Maiorescu până în anii 1940, în termenii opoziției dintre forme și fond. Dacă pașoptiștii condamnau protipendada regulamentară ca pe un efect al degenerării sociale ce urma să fie redresată prin influența salvatoare a Occidentului, istoria polemică a culturii critice denunță elita modernizatoare – de la începuturile sale pașoptiste până la coagularea sa într-un partid de guvernământ – ca pe produsul unei abordări greșite a obiectivelor occidentalizării. Conduasă de o falsă burghezie care prezidează asupra unei distorsiuni a economiei capitaliste – ce combină o reeditare a feudalismului în veșminte legislative moderne cu o industrie artificială și bugetivoră – și a unei culturi inautentice, societatea românească este angajată pe o altă traiectorie de evoluție decât Occidentul. Mai grav, ea a deviat și se depărtează în continuare de la acea traiectorie tocmai din cauza strategiei de recuperare a decalajelor de dezvoltare. Tentativa de a arde etapele pe parcursul unei modernizări accelerate, propagând schimbarea socială de sus în jos prin intermediul statului, a aservit țara clasei birocratice și clientelei sale industriale și bancare, în coabitare cu moșierimea neofeudală. Așa cum vor preciza nu doar autorii de stânga, dar și conservatorul Rădulescu-Motru, toate aceste elemente ale elitei conducătoare acționează ca agenți coloniali ai burgheziei occidentale, interesată să in-

tegreze România în circuitele capitalismului mondial fără să contribuie la restructurarea sa capitalistă internă.

Deși s-au exprimat ca teoreticieni ai autenticității culturale, junimiștii nu au construit o teorie a specificului național. Ei au respins însă viziunea pașoptistă despre români ca un popor occidental prin esența sa latină, împreună cu lectura pașoptistă a istoriei medievale. Pornind de la această critică, tradiționalismul post-junimist inițiat de Eminescu a localizat caracteristicile autentice ale națiunii în universul țărănesc anterior modernizării. Câteva școli tradiționaliste ulterioare au elaborat definiții diferite ale matricei stilistice naționale, ce au privilegiat fie componenta sa religioasă ortodoxă, fie fondul său etnic primordial de sorginte tracică. Aceste redefiniri identitare au fost însoțite de o contestare a viziunii istorice hegeliene, ce ierarhiza culturile pe o traiectorie evolutivă culminând cu modernitatea occidentală⁸. În cele din urmă, noul relativism cultural românesc s-a întâlnit cu curentele europene de critică a modernității, pe platforma ideologică a revoluției conservatoare.

Pe parcursul ultimelor două decenii, viziunile culturale elaborate de Eliade, Cioran sau Noica în orbita experimentului politic de depășire a modernității liberale pe calea drepte radicale au părut să focalizeze în mod esențial perplexitățile și tribulațiile ideologice românești în fața provocărilor modernizării. Prin comparație cu această popularitate – exprimată deseori în termeni negativi –, construcțiile ideologice ale lui Zeletin și Lovinescu continuă să exercite o hegemonie tăcută asupra presupuzițiilor dominante ale viziunii noastre istorice despre caracterul și rolul structurilor sociale și al curentelor ideologice în procesul de modernizare. Dacă junimiștii plasau entuziasmul imitativ pașoptist și egoismul de clasă al birocrăției din epoca brătienistă pe aceeași linie a calamităților, cei doi apărători ai elitei politice din anii 1920 ne-au obișnuit să ignorăm diferențele dintre cele două vârste ale liberalismului românesc,

ascunzându-ne astfel natura programului modernizator în favoarea căruia au pledat nemijlocit. Oferindu-ne propria lor istorie legitimatoră ca pe o expresie a lucidității și spiritului critic, ei au plasat lecturile istorice provenite din tabăra culturii critice în categoria prejudecăților tradiționaliste. Atașând cultura de opoziție pașoptistă la propria genealogie și respingând-o în bloc pe cea de descendență junimistă ca pe o barieră în calea modernizării, ei ne invită să acceptăm ca părți inevitabile și benefice ale trecutului fenomene pe care suntem obișnuiți să le considerăm anomalii ale prezentului. Aceasta nu este, probabil, decât cea mai importantă dintre moștenirile ideologice ce ne-au fost transmise de perspectivele istorice cu funcție legitimatoră ale epocii precomuniste⁹.

Repere comparative

Pe măsură ce integrarea europeană se înrădăcește în conștiințe iar procesul de restructurare mondială început odată cu dezagregarea blocului sovietic își continuă cursul, contururile Europei de Est ca o regiune istorică distinctă devin tot mai neclare. În anii 1980, intelectualii polonezi, cehi și unguri au revendicat pentru țările lor o identitate istorică „central europeană“, aptă să sublinieze tradițiile lor compatibile cu pluralismul occidental și implicit inadaptabile la autoritarismul comunist hrănit dintr-o cultură politică diferită¹⁰. După 1980, ideii de Europa Răsăriteană i-a fost contestată valoarea euristică, ea fiind denunțată de unii ca o invenție intelectuală occidentală a Războiului Rece iar de alții, mai radicali, ca noțiunea centrală a unui discurs hegemonic „orientalist“ cu origini iluministe¹¹. Comparațiile intra-regionale nu s-au bucurat la noi de prea multă popularitate academică în ultimele decenii, pesemne pentru că păreau să implice asumarea unui inconfortabil statut periferic. Iată că procedeul de a plasa istoria românească într-o

perspectivă regională are nevoie acum de o pledoarie îndreptată, de această dată, împotriva unor tendințe intelectuale internaționale.

În epoca de apogeu a Războiului Rece și la începutul perioadei de maximă dezvoltare a studiilor comparative despre modernizare, Hugh Seton-Watson – unul dintre fondatorii studiilor est-europene din Occident – descria jumătatea răsăriteană a bătrânului continent ca pe cel mai important laborator istoric al proceselor de schimbare generate de expansiunea planetară a civilizației moderne și al dinamicii ideologice asociate cu aceleași transformări: „Istoria recentă a Asiei, Africii și Americii Latine a arătat că multe fenomene considerate anterior a fi specifice Europei de Est erau de fapt caracteristice pentru fenomenul general al impactului occidental asupra societăților ne-occidentale. [...] Această descoperire plasează istoria Europei de Est [...] într-o nouă perspectivă, pe care observatorii externi din jurul lui 1914 nu o întrezăreau. [...] Istoria regiunii respective prezintă un interes mai general datorită acelor aspecte ale dezvoltării sociale și culturale prin care ea se aseamănă sau se deosebește de evoluția Europei Occidentale pe de o parte și de cea a țărilor «subdezvoltate» din afara Europei pe de altă parte”¹².

Această viziune despre Europa de Est ca cea mai apropiată și mai asemănătoare dintre periferiile Occidentului și ca un teren de experimentare al fenomenelor modernizării cu care s-au confruntat, în etape ulterioare, societățile grupate până nu demult sub rubrica Lumii a Treia își păstrează, cred, valabilitatea, ca perspectivă istorică, și după ce studiile despre modernizare au trecut prin câteva schimbări succesive de paradigmă¹³, iar disoluția comunismului mondial a impus o nouă geografie mondială a dezvoltării și înapoierii¹⁴. Trăind revelația decalajelor de dezvoltare înaintea celor din alte părți ale lumii ne-occidentale, elitele politice

și intelectuale est europene au elaborat răspunsuri caracteristice la dilemele occidentalizării. Structurile intelectuale apărute în Europa de Est a epocii precomuniste vor fi apoi redescoperite în alte contexte ale modernizării tardive. Diferențele indiscutabile dintre cele trei mari subdiviziuni ale regiunii – Rusia, Europa Centrală și Balcani –, datorate unor evoluții de lungă durată, nu împiedică deci invocarea acesteia ca un întreg în relație cu cea mai emblematică dintre experiențele sale istorice¹⁵.

Cele cinci texte reunite în acest volum prezintă câteva perspective complementare asupra dezvoltării curentelor de idei în Europa de Est, din primele decenii ale secolului al XIX-lea până în epoca interbelică. În trei dintre ele, problema asupra căreia am stăruit în paginile anterioare – aceea a recursului constant la istorie pentru a legitima proiecte de modernizare și a pleda, în strânsă legătură cu ele, legitimitatea unor opțiuni politice – ocupă o poziție centrală. Astfel, articolul lui Maciej Janowski intitulat „Trei istorici” este foarte explicit în acest sens. Studiind comparativ discursurile istoriografice poloneze, cehe și maghiare, el distinge în toate cele trei cazuri aceleași două etape de evoluție, în orizontul cărora viziunile istorice cele mai reprezentative sunt solidare cu opțiunile ideologice dominante ale aceluiași epoci. Mai întâi, acea formulă a naționalismului ce rezonază cu o adeziune fără rezerve la proiectul occidentalizării rapide – dominantă în toate cele trei țări în deceniile de început și de mijloc ale secolului al XIX-lea – este susținută de perspective istorice care „occidentalizează” retrospectiv istoria națiunii răsăritene pentru a-i dovedi acesteia compatibilitatea profundă pentru modernizare după tipar occidental și identitatea de esență cu lumea apuseană. Ulterior, aceste forme de gândire istorică, în cadrele cărora naționalismul romantic se corelează cu liberalismul și radicalismul democratic, sunt criticate în numele sobrietății științifice, dar to-

totodată respinse în lumina unor opțiuni politice conservatoare, ce combină o atitudine mai puțin entuziastă față de Occident cu o perspectivă ostilă față de moștenirea primului val al modernizării locale. Autor al unei cărți de referință despre istoria liberalismului polonez¹⁶, Janowski abordează de această dată curente de gândire politică ale Europei Centrale pe versantul raportării lor la trecut.

Textul Dianei Mishkova despre „Interesanta anomalie a liberalismului balcanic” parcurge drumul invers, pornind de la efortul de a defini caracteristicile liberalismului din Serbia, Bulgaria și România secolului al XIX-lea, pentru a se concentra apoi asupra viziunilor istorice încorporate în aceleași discursuri liberale. Cele două articole se întregesc nu doar după criteriul geografic. Într-adevăr, este remarcabil că autoarea descoperă în toate cazurile cercetate comparativ perspective istorice menite să legitimizeze proiectele respective de modernizare liberală și care se conformează foarte bine modelului istoriografiei romantice de orientare politică liberală și democratică pe care Janowski îl stabilește cu referire la Polonia, Cehia și Ungaria. Angajamentul ideologic al liberalilor din Balcani – de-a lungul deceniilor care corespund epocii pașoptiste românești – se traduce prin descoperirea unor precedente locale îndepărtate ale practicilor libertății și a unor versiuni indigene medievale ale democrației organice, care certifică apetența pentru modernizare a națiunilor în cauză și înrădăcinează totodată ideile politice recent importate din Occident în istoria națională. Formula „naționalismului occidentalist” se vedește a fi acționat, astfel, pe întreaga suprafață a regiunii, ca principalul suport ideologic al modernizării „entuziaste” din primele trei sferturi ale veacului al XIX-lea.

Tocmai pentru a sublinia deosebirea frapantă dintre această formă discursivă dominantă în epoca primei întâlniri cu modernitatea din Europa de Est și pluralitatea dis-

cursurilor politice și istorice care s-au format în perioada următoare, autorul acestor rânduri și-a îngăduit să reia aici un text de-al său, ce redă un fragment din dinamica istoriilor ideologice românești. „Cum poate fi citit Kogălniceanu?” juxtapune câteva lecturi conflictuale ale epocii pașoptiste elaborate de autori din primele decenii ale secolului al XX-lea, care elaborează pe marginea distincției – cu o lungă carieră ideologică – dintre abordarea mecanică a modernizării adoptată de revoluționarii munteni și organicismul lui Kogălniceanu și al pașoptismului moldovenesc. Diverșii interpreți ai liderului politic și intelectual din secolul al XIX-lea îl revendică pe acesta, succesiv, pentru genealogia familiilor ideologice de care aparțin. Lectura paradoxală oferită de gândiristul Radu Dragnea se situează, cred, în răspărul caracterizărilor curente ale tradiționalismului religios din anii 1920 și al clasificărilor utilizate în mod convențional pentru a descrie dezbaterile perioadei interbelice.

Giganticul imperiu rusesc a constituit, cu siguranță, teatrul celei mai dramatice confruntări asupra dezirabilității, strategiilor și ritmului modernizării care s-a desfășurat vreodată în cadrul unei națiuni confruntate cu evidența decalajelor de dezvoltare. Istoria intelectuală rusă din secolul al XIX-lea a cristalizat paradigme intelectuale ale căror avatouri și aproximări pot fi descoperite în toate celelalte țări din zonă, și prin raportare la care acestea din urmă pot fi mai bine înțelese. Andrzej Walicki s-a impus ca un clasic al subiectului, iar articolul său intitulat „Gândirea socială rusă”, reprodus aici, este un rezumat concentrat a trei dintre cele mai cunoscute cărți ale faimosului reprezentant al „școlii de la Varșovia” de istorie intelectuală¹⁷. Titlul, puțin înșelător, este caracteristic pentru o viziune asupra subiectului împărtășită de Walicki cu alți autori din domeniu dar exemplificată de el poate cel mai bine: în Rusia și în întreaga Europă de Est, „gândirea politică” a avut ca obiect analiza so-

cietății în lumina proiectului de modernizare. Pentru a-i înțelege formele specifice trebuie să o abordăm deci, în mod preponderent, prin dimensiunea sa socială. Din nou, narațiunile istorice – care caută în trecutul îndepărtat al Rusiei argumente în favoarea unor opinii politice sau diagnostice sociologice ale prezentului, sau care fac bilanțul modernizării pentru a reitera obsesiva întrebare „ce-i de făcut” – ocupă o poziție centrală în text, chiar dacă nu într-o manieră la fel de explicită ca în cazurile celorlalte trei articole menționate mai sus.

Redefinirile identitare și ideologice operate prin comparație cu națiunile învecinate s-au interpenetrat cu cele guvernate de logica raportării la Occidentul modern. Subiectul „alterităților constitutive” ale identităților colective s-a impus de mult în domeniul studiilor despre Europa de Est, dar articolul inedit al lui A. S. Stikalin, „Rusia și Polonia: identități colective în oglinzi paralele” aduce o perspectivă recentă. L-am inclus aici pentru a adăuga o dimensiune esențială procesului de constituire, diferențiere și reproducere a discursurilor ideologice est-europene.

Bucuria de a întocmi o asemenea antologie nu ar fi fost posibilă fără ajutorul câtorva persoane, cărora îmi face plăcere să le adresez aici mulțumirile mele. Raluca Dună și Gabriela Eftimie au tradus textele lui Walicki, Janowski și Mishkova. Lui Laurențiu Constantiniu i se datorează nu doar traducerea articolului lui Stikalin, dar și sugestia de a-l include în volum. Raul Huluban, Cosmin Perța și Ionuț Tolontan au colaborat la redactarea cărții pentru tipar. În fine, Sorin Antohi se cuvine amintit aici cu gratitudine pentru imboldul inițial de a strânge câteva texte despre istoria intelectuală est-europeană între copertile unui volum al colecției ce însoțește pașii revistei *Cuvântul*.

Note:

1. J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, London, Methuen, 1972; Idem, „Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions: the American and French Cases in British Perspective“, în *Government and Opposition* 23, 1989, pp. 81-106.
2. Michael Scott Christofferson, „An Antitotalitarian History of the French Revolution: François Furet's *Penser la Révolution française* in the Intellectual Politics of the Late 1970's“, în *French Historical Studies* 22: 4, 1999, pp. 557-611. Vezi și François Furet, dir., *L'Héritage de la Révolution française*, Paris, Hachette, 1989.
3. F. R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism“, în *History and Tropology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, The University of California Press, 1994, pp. 162-163. Desigur, alți istorici ai ideilor consideră că își pot asuma sarcina de a descoperi, de exemplu, „Ce a spus deci Marx pentru ca noi să-l fi putut face să spună atâtea lucruri?“, vezi Raymond Aron, *Le marxisme de Marx*, ed. par Jean-Claude Casanova et Christian Bachelier, Paris, Éditions de Fallois, 2002, p. 629.
4. Eugen Demetrescu, *Influența școlii economice liberale în România în veacul al XIX-lea*, ed. de Victor Rădescu, București, Dominor, 2005 [1935]; Jacques Valier, *Brève histoire de la pensée économique, d'Aristote à nos jours*, Paris, Flammarion, 2005.
5. Robert A. Nisbet, *The Sociological Tradition*, New York, Basic Books, 1966; Reinhard Bendix, „Tradition and Modernity Reconsidered“, în *Comparative Studies in Society and History* 9: 3, 1967, pp. 292-346; Massimo Boffa, „Contre-Révolution“, în François Furet, Mona Ozouf, dirs., *Dictionnaire critique de la Révolution française*, vol. 4: Idées, Paris, Flammarion, 1992 [1998], pp. 87-101.
6. G. Zane, „Saint-simonism și fourierism în România“, în *Studii*, ed. de Elena G. Zane, București, Ed. Eminescu, 1980, pp. 61-81.
7. Florin Constantiniu, *De la Răutu și Roller la Mușat și Ardeleanu*, București, Ed. Enciclopedică, 2007, pp. 237-262.
8. Ana Siljak, „Between East and West: Hegel and the Origins of the Russian Dilemma“, în *Journal of the History of Ideas* 62: 2, 2001, pp. 335-358.
9. Victor Rădescu, „Subverting the Canon: Oligarchic Politics and Modernizing Optimism in Pre-communist Romania“, în *New Europe College Yearbook* 2002-2003, pp. 283-328.
10. Sorin Antohi, „Habitudini mentale: geografii simbolice în Europa de după 1989“, în Sorin Antohi, Vladimir Tismăneanu, coord., *De la uto-*

pie la istorie. Revoluțiile din 1989 și urmările lor, trad. de Marilena Andrei et al., București, Curtea Veche, 2006, pp. 107-131.

11. Larry Wolff, *Inventing Eastern Europe: the Map of Civilization on the Mind of the Enlightenment*, Stanford, Stanford University Press, 1994.

12. Hugh Seton-Watson, „The Intellectuals and Revolution: Social Forces in Eastern Europe since 1848“, în Richard Pares, A. J. P. Taylor, eds., *Essays Presented to Sir Lewis Namier*, London, Macmillan, 1956, pp. 429-430.

13. Andrew C. Janos, „Paradigms Revisited. Productionism, Globality, and Postmodernity in Comparative Politics“, în *World Politics* 50: 1, 1997, pp. 18-149.

14. B. R. Tomlinson, „What Was the Third World?“, în *Journal of Contemporary History* 38: 2, 2003, pp. 307-321.

15. Ivan T. Berend, „The Historical Evolution of Eastern Europe as a Region“, în Ellen Comisso, Laura D’Andrea Tyson, eds., *Power, Purpose and Collective Choice. Economic Strategy in Socialist States*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1986, pp. 153-170.

16. Maciej Janowski, *Polish Liberal Thought before 1918*, Budapest, Central European University Press, 2004.

17. Andrzej Walicki, „Leszek Kolakowski and the Warsaw School of the History of Ideas“, în *Critical Philosophy* 1: 2, 1984, pp. 5-23.

Gândirea socială rusă: o introducere la istoria intelectuală a Rusiei din secolul al XIX-lea

Andrzej Walicki

Din perspectiva prezentului, secolul al XIX-lea în istoria intelectuală rusă apare ca o epocă autonomă și bine conturată. A fost un secol în care rușii educați au ajuns să fie fascinați de țara lor ca de o dilemă ce se cerea dezlegată; un secol în care problema de a înțelege *de unde vine și încotro se îndreaptă* Rusia în istorie – ce putea fi abordată din perspectivă filozofică și deopotrivă sociologică, istorică, și economică – prezenta un interes vital pentru orice rus dornic să răspundă la „afurisita întrebare” *ce-i de făcut?*

Această preocupare absorbantă cu „destinul rusesc” nu avea nimic în comun cu provincialismul îngust. Dimpotrivă: toți gânditorii ruși de secol XIX, indiferent de atitudinea pe care o adoptau față de Occident, erau profund „occidentalizați”, în sensul că erau familiarizați cu, și profund interesați de viața intelectuală europeană; ei așezau Rusia în contextul problemelor europene și, în reflecțiile lor despre destinul Rusiei, utilizau instrumentele de gândire concepute de mințile cele mai luminate ale țărilor occidentale dezvoltate. Unul dintre avantajele specifice ale înapoierii era acela că Rusia putea să învețe din experiența Europei și să se folosească de realizările acesteia, iar impactul cultural și intelectual al Occidentului acționa ca un puternic catalizator pentru dezvoltarea gândirii sociale rusești. Tocmai prin

adâncirea și intensificarea contactelor culturale s-a ridicat Rusia la nivelul conștiinței de sine, înzestrându-se cu o inteligență veșnic preocupată de a desluși sensul istoriei naționale și traiectoria sa de evoluție¹.

Karamzin și decembriștii

Domnia lui Alexandru I a fost o epocă de tranziție. În unele privințe a fost începutul unei noi ere; în altele, o continuare a secolului precedent. Acest caracter dual este bine exemplificat de două structuri ideologice ale timpului, relevante pentru dezvoltarea ulterioară a gândirii rusești. Deși diferite și chiar conflictuale, ele aveau totuși ceva în comun: ambele exprimau spiritul plin de contradicții și ambițiile politice ale micii nobilimi rusești occidentalizate, scoasă din amorțeală de războaiele napoleoniene și de proiectele constituționale ale împăratului. Cele două grupări intelectuale erau conservatorismul lui Karamzin și liberalismul revoluționar al decembriștilor.

Nikolai Karamzin (1766-1826), cunoscutul scriitor sentimental care a curățat limba rusă de arhaisme slavone vechi, fusese în tinerețea sa un mason liberal, adept al unui umanitarism cosmopolit; mai târziu, însă, când ideile timpului au fost „clarificate” de Revoluția Franceză, a devenit un îndârjit conservator naționalist. În adâncul sufletului, spune el², a „rămas întotdeauna un republican”, dar studiul mai aprofundat al istoriei rusești și reflecțiile asupra Europei contemporane l-au convins cât de salutar fusese pentru țara sa ca instituțiile „republicane” ale perioadei kievene să fie zdrobite de autocrație, care rămăsese de atunci și avea să rămână în continuare singurul „palladium al Rusiei”. El a formulat aceste opinii în *Istoria statului rus*, lucrare neterminată în 12 volume și, mai ales, în „Memoriu despre vechea și noua Rusie” (1811), text cu caracter confidențial adresat lui Alexandru I și menit să contracareze proiectele

constituționale ale lui Speranski³. Realizarea acestor proiecte, spunea Karamzin, ar fi însemnat o violare a tradiției naționale și a drepturilor istorice nobiliare. Autocrația nu trebuia să degenereze în tiranie, ca în vremea lui Ivan cel Groaznic. Monarhul rus se bucură de o putere absolută și indivizibilă în sfera *politică*, dar nu și asupra vieții sociale și private a supușilor. Petru cel Mare a comis multe erori încălcând această regulă nescrisă tradițională: a umilit boierii și Biserica, a distrus unitatea dintre clasele de sus și cele de jos ale societății, a jignit spiritul național și a rupt continuitatea istoriei rusești.

Asemenea erori nu trebuia să se mai repete niciodată.

În critica sa la adresa lui Petru cel Mare, Karamzin a formulat multe idei ce vor deveni ulterior o parte integrantă a slavofilismului și a altor curente de gândire conservatoare din Rusia secolului al XIX-lea. Totuși, conservatorismul său era foarte diferit de cel al slavofililor. Prin interesul său pentru continuitatea istorică și spiritul național, el se manifesta ca un discipol al lui Montesquieu, și nu ca un conservator romantic; respectul său pentru religie se menținea în limitele unei sobrietăți pragmatice, iar idealizarea oamenilor de rând ca purtători ai unor valori superioare îi era complet străină. Subliniind că Rusia nu trebuia să imite Europa, el nu o concepea nici ca pe o antiteză spirituală și culturală a Occidentului.

Activitatea și programul strict politic al decembriștilor nu țin de subiectul acestui eseu⁴. Mă voi limita la remarci generale despre „revoluționarismul nobiliar“ al acestora, problemă care se conturează bine prin referire la vederile lor istorice. Împotriva apologiei pe care Karamzin o făcea autocrației rusești, decembriștii au oferit o apologie a principiilor republicane prezente în istoria Rusiei. Ei invocau cu entuziasm „republicile“ medievale din Pskov și Novgorod, fiind convinși că „vechiul spirit rusesc al libertății“, deși

înăbușit în repetate rânduri, era încă viu. Rileev credea că ar fi fost suficientă o bătaie a vechilor clopote pentru ca oamenii din Novgorod, care nu se schimbaseră de-a lungul secolelor, să se strângă în piața orașului. Kakhovski vedea comunele țărănești ca pe niște „mici republici“, rămășițe vii ale vechii libertăți slave⁵. Autocrația era văzută de decembriști ca o instituție străină, de origine tătară. Ivan cel Groaznic era tratat de ei ca un tiran sângeros; atunci când se refereau la lupta lui cu nobilimea, ei luau partea celei din urmă (vezi, de exemplu, „Duma“ lui Rileev, despre Kurbski). Sfatul Boieresc și Adunarea Generală a Ținuturilor, ce înfloriseră sub primii Romanovi, erau văzute ca germeni ai guvernării reprezentative moderne.

Față de Petru cel Mare, decembriștii aveau o atitudine ambivalentă. El era deopotrivă un despot, ca Ivan cel Groaznic, și creatorul Rusiei moderne, occidentalizate. N. I. Turgheniev îl numea „tiran“, dar N. A. Bestuzev declara că „îl iubea cu pasiune pe acel tiran“⁶; Rileev îl prețuia pe Petru, dar în același timp îl idealiza pe hatmanul Mazepa care luptase împotriva lui Petru pentru vechile drepturi ale cazacilor (vezi poemul lui Rileev, „Voinarovski“). Despotismul lui Petru putea fi trecut cu vederea de decembriști, datorită reformelor lui, dar cel al succesorilor săi nu-și mai găsea nicio scuză. Ca atare, ei comentau cu vădită simpatie tentativa de reformă constituțională eșuată a vechii aristocrații de la 1730.

În opinia lui Pușkin, care cunoștea bine mediul decembrist, mișcarea acestora era ultima fază a vechii lupte dintre autocrație și aristocrația rusească. Această perspectivă era cu siguranță exagerată, dar conținea și un grăunte de adevăr. „Revoluționarismul nobililiar“ era în esență un amestec particular între idealizarea retrospectivă a „vechilor libertăți“ – care însemnaseră desigur, chiar dacă nu exclusiv, libertăți pentru nobili – și noul liberalism burghez; astfel, mulți decembriști credeau că luptă pentru *restaurarea libertății* în Rusia. E semnificativ, în această privință, faptul

că ei erau foarte interesați de Polonia, care fusese în trecut un exemplu clasic de țară a „republicanismului“ feudal și era pe cale să devină un exemplu la fel de clasic de „revoluționarism nobiliar“; de asemenea, se simțeau aproape de Lelwel, care, polemizând cu Karamzin, pune accentul pe principiile „republicane“ ce acționaseră în istoria națiunilor slave⁷.

Exista, totuși, o diferență importantă între „revoluționarii nobili“ ruși și cei polonezi. Decembriștii (spre deosebire de polonezi) dădeau glas unui mod de gândire mai apropiat de iluminism decât de romantism. Chiar și aceia care (asemenea lui Rileev și Küchelbecker) simpatizau cu unele tendințe romantice din literatură erau foarte departe de naționalismul romantic, care trata națiunile ca pe individualități colective unice, fiecare dintre ele având de împlinit o misiune specială în istoria universală. Pestel, în proiectul său constituțional numit „Justiția rusească“, definea națiunea ca o simplă aglomerare de indivizi viețuind în același stat și colaborând pentru bunăstarea generală⁸ (nu e de mirare, deci, că rusificarea minorităților naționale în cadrul viitorului stat constituțional i se părea o sarcină meritorie, rațională și ușor de îndeplinit). Proiectul constituțional al Societății Nordice (elaborat de Nikita Muraviev) pleda, în opoziție cu centralismul lui Pestel, pentru o federalizare a statului rus, dar acest federalism se baza pe o viziune la fel de mecanică și anistorică a societății: e suficient să ne gândim la faptul că granițele dintre „statele“ viitoarei federații ruse urmau să fie trasate într-o manieră complet artificială, fără a se acorda nici o atenție criteriilor istorice și etnice.

Convingerea decembriștilor că „vechile libertăți rusești“ puteu fi restaurate nu era, cu toate acestea, decât o formă de auto-amăgire. De fapt, libertatea pentru care luptau ei nu era altceva decât noua libertate burghezo-liberală din Occident. Mișcarea lor poate fi caracterizată drept „liberalism revoluționar“ – o combinație care nu s-a mai repetat nicio-

dată în istoria ulterioară a gândirii revoluționare rusești. Din acest punct de vedere cauza decembriștilor nu a găsit niciun succes în Rusia. Se spune adesea că decembriștii l-au stimulat pe Herzen; e oarece adevăr în această afirmație, dar nu trebuie să trecem cu vederea faptul că cel din urmă era un „nobil revoluționar” cooptat apoi la populism și care a ajuns să se delare nesatisfăcut de viziunea „pur liberală” a libertății. Pestel – cel mai radical dintre decembriști – este adesea tratat ca un precursor al „iacobinilor” ruși din anii '60 și '70. Faptul este de înțeles dacă luăm în considerare concepția sa despre lovitura de stat militară și înclinațiile sale centraliste, dar opțiunea sa pentru doctrina liberală a libertății politice și pentru o economie de tip *laissez faire* îl distinge net de ceea ce se va numi „iacobinism” în a doua jumătate a secolului. În mod caracteristic, în gândirea politică rusească de după decembriști liberalismul a încetat să mai fie revoluționar, tot astfel cum revoluționarii au început să întoarcă spatele moștenirii liberale a Occidentului.

Slavofilii și occidentaliștii

Înfrângerea mișcării decembriste a inaugurat o nouă epocă în gândirea rusească – o epocă în care *intelighenția* rusească, pierzându-și speranța într-o schimbare politică, și-a redirecționat atenția dinspre chestiunile politice spre cele filozofice. Sub domnia despotică a lui Nicolae I, orice activitate politică a devenit imposibilă; profunda insatisfacție existentă în mediile educate a fost astfel în mod necesar „interiorizată”, transferată deci în sfera „gândirii pure”, unde și-a găsit expresia într-o căutare intensă a sensului vieții personale și a celei naționale⁹. Cel mai important rezultat al acestor căutări filozofice a fost reformularea problemei fundamentale a relației dintre Rusia și Occident.

Primul gânditor care a conferit adâncime filozofică acestei probleme a fost, indubitabil, Petr Ceadaev (1794-1856).

Ca tânăr ofițer al gărzii regale el a fost apropiat de decembriști, dar nu mai târziu de 1821-1822 a suferit o criză spirituală ce l-a îndreptat spre religie, criză acutizată după suprimarea insurecției decembriste. Rezultatul a fost ciclul de opt „Scrisori filozofice“, scrise (în franceză) între 1828 și 1831¹⁰. Dintre aceste „Scrisori“ doar prima – consacrată problemelor rusești – a fost publicată (în ziarul *Telescop*, 1836) în timpul vieții autorului.

Urmându-i pe tradiționaliștii francezi¹¹, Chaadaev aborda în „Scrisorile“ sale problema autonomiei morale și intelectuale a individului. Ordinea naturală a lucrurilor, argumenta el, se bazează pe dependență și supunere; intelectul individual trebuie subordonat rațiunii universale a umanității. Ființa e stratificată ierarhic: la vârf se află Dumnezeu transcendent; emanația sa este „lumea conștiinței“ – adică a conștiinței sociale supra-individuale –, viețuind în conformitate cu tradiția și dezvoltându-se odată cu ea; dedesubt se află conștiința empirică a indivizilor izolați; pe treapta cea mai de jos se află natura pre-umană. Ceaadaev vedea esența istoriei și punctul nodal al „conștiinței universale“ în creștinism, iar cea mai „istorică“ și „socială“ formă de creștinism era pentru el Biserica Romano-Catolică. În opoziție cu Europa (mai ales cu Europa catolică), Rusia era, în ochii săi, o țară uitată de Providență, fără trecut și viitor, o națiune ciudată căreia îi lipsea continuitatea supraindividuală a tradiției, viețuind izolată față de restul omenirii și fără să joace niciun rol în istoria universală. Rușii erau, prin urmare, condamnați la sterilitate, având a se simți veșnic asemeni unor „nomazi fără patrie“, indivizi singuratici și divizați suflețește.

Nu-i de mirare că prima sa „Scrisoare filozofică“ a trezit o indignare extremă în cercurile oficiale și printre rușii conservatori și naționaliști. Ceaadaev a fost declarat nebun și a fost pus sub supraveghere medicală, revista *Telescop* a fost desființată iar editorul său, Nadejdin, a primit o amendă.

În „Apologia unui nebun“ (1837), Ceaadaev și-a modificat vederile asupra Rusiei, reformulându-le mai pe gustul patrioților ruși. A recunoscut că „lipsa istoriei naționale“ putea constitui și un soi de privilegiu: fără „povara trecutului“, Rusia nu avea de întâmpinat niciun obsatcol pentru a învăța din experiența Europei și pentru a-și întemeia viitorul pe baze pur raționale. Astfel, acest admirator rus al tradiției a formulat opinia că privilegiul specific al Rusiei consta în faptul că era o *tabula rasa* – o viziune care, transmisă prin intermediul lui Herzen, avea să se potrivească bine cu țelurile revoluționarilor ruși.

În controversa dintre slavofili și occidentaliști, poziția lui Ceaadaev era mai degrabă atipică. El era un înfocat occidentalist, fără să fie însă nici liberal, nici democrat; iubea Europa veche, aristocratică și idealiza Evul Mediu ca pe o epocă a ordinii universale și unității spirituale. Ca și slavofilii, el tânjea după o reconciliere între filozofie și religie, ceea ce l-a împins către anti-hegeliana „filozofie a revelației“ a lui Schelling.

Slavofilii (termenul fusese la origine o poreclă) erau un grup de latifundiați educați care criticau occidentalizarea Rusiei și predicau întoarcerea la „adevăratul creștinism“ și la principiile slave ale vieții rusești de dinainte de Petru. Ideologia lor, care s-a cristalizat la sfârșitul anilor '30, era, într-un fel, un răspuns la pesimismul lui Ceaadaev. Pentru ei, ceea ce Ceaadaev spusese despre ruși în general era în esență corect în privința rușilor occidentalizați: aceștia erau într-adevăr „nomazi apatrizi“, alienați și deșezădăcinați; dar ei puteau să-și recâștige patria și să-și recapete sănătatea morală prin întoarcerea spre popor, care rămăsese fidel creștinismului ortodox și vechilor principii slave ale „vieții comunitare“.

Principalul filozof al slavofililor a fost Ivan Kireevski (1806-1856). Gândirea sa filozofică și istoriozofică se baza pe critica raționalismului și a individualismului european. Raționalismul în viața socială – argumenta el – duce la atomizarea societății; societatea raționalizată este un artefact

mecanic, care îi leagă pe oameni unul de altul fără a izbuti să-i unească. Un prototip al societății de acest fel era Roma antică, al cărei raționalism juridic a exercitat o influență fatală asupra creștinismului occidental. Un alt factor care a determinat dezvoltarea istorică a Europei au fost cuceririle – sursă de antagonisme, făcând imposibilă crearea unei societăți organice, cu unitate interioară. Rusia, care nu a experimentat nici influența Romei, nici vreo ocupație, era, spre deosebire de Occident, o societate încheagată înlăuntrul, bazată pe comunitatea de credință și obiceiuri, o societate ai cărei factori integratori nu erau simplele interese, ci convingerile morale, nu lucrurile ci valorile.

Antiteza dintre Rusia și Europa o presupunea – după Kireevski – pe cea dintre două tipuri de personalități și două tipuri de cunoaștere: personalitatea integrală se opunea celei dezintegrate; cunoașterea integrală și vie era contrapusă gândirii abstracte și logice. Raționalismul este o boală care distruge unitatea primordială a spiritului; cunoașterea rațională transformă realitatea într-un agregat de fragmente izolate sau în cel mai bun caz într-un țesut dialectic de noțiuni abstracte, fără substanță. Doar unind toate forțele spirituale, prin concentrarea religioasă a spiritului, putem găsi în noi înșine „rădăcina interioară a cunoașterii” și atinge, prin ea, „o viziune integrală”. Pentru a-și susține vederile, Kireevski se referea la critica lui Schelling la adresa lui Hegel, adăugând, totuși, că filozofia pozitivă creștină ce îi servea ca postulat lui Schelling putea să răsară doar din solul creștinătății ortodoxe ruse¹².

Ideile lui Kireevski au fost dezvoltate de Alexei Khomiakov (1804-1860), care a creat teoria slavofilă despre biserică. În tratatul său intitulat „Biserica este unică” și într-o serie de scrisori către teologul W. Palmer de la Oxford (pe care a încercat să-l convertească la creștinismul ortodox)¹³, el definea Biserica drept „un organism viu al adevărului și iubirii”, o comunitate supraindividuală bazată pe principiul

lui *sobornost*, adică unitate în spațiul libertății și concilierii – din cuvintele rusești *sobor* (consiliu, adunare) și *sobirat* (a aduce împreună, a uni). *Sobornost*, conceput ca un dar al Sfântului Duh, era, după Khomiakov, o condiție a adevăratei comunități și a veritabilei cunoașteri. Bisericele occidentale, infestate de raționalism, și-au pierdut acest dar de neprețuit și trebuiau să aleagă, prin urmare, între „unitate fără libertate“ (catolicismul) și „libertate fără unitate“ (protestantismul). Singura depozitară a adevăratului *sobornost* era, după Khomiakov, Biserica Ortodoxă. În ciuda acestei concluzii, operele sale ecleziologice au fost interzise în Rusia și publicate în străinătate: din punctul de vedere al Sfântului Sinod, *sobornost* era un principiu periculos, echivalând cu o negare a autorității și o neglijare a formelor exterioare, instituționale, ale vieții religioase.

Printre slavofilii generației următoare, cel mai original gânditor a fost Konstantin Aksakov (1817-1860). În tinerețe el fusese, ca și prietenul său cel mai bun, Iu. Samarin, un hegelian, și încercase să găsească calea de mijloc între slavofilism și occidentalism; mai târziu, însă (la mijlocul anilor '40), a devenit un naționalist ardent și cel mai fanatic inamic a tot ce însemna Occident. Preocupările sale de căpetenie se îndreptau spre interpretarea filozofică a istoriei ruse. Occidentul – susținea el – alesese „adevărul exterior“, în timp ce Rusia reprezenta „adevărul interior“. Prin „adevăr interior“ el înțelegea vocea conștiinței, tradițiile interiorizate ale societății; prin „adevăr exterior“, înțelegea formele alienate, „artificiale“ ale vieții sociale, în primul rând toate formele juridice și politice. Legea și Statul, după el, reprezentau „principiul sclaviei“, care înlocuia conștiința umană cu un „aparat instituțional extern“. Autocrația în sfera politicii era, în teoria lui Aksakov, nu doar compatibilă cu libertatea, dar chiar o condiție esențială a ei: libertatea era concepută nu ca libertate politică, ci ca eliberare de politic și o asemenea libertate nu putea exista decât sub un conducător autocrat,

care să poarte pe umerii săi povara guvernării. În Rusia moscovită, relația dintre „Stat“ și „Pământ“ consta în non-intervenție mutuală: oamenii nu încercau niciodată să conducă, iar monarhii nu se amestecau în viața socială. Ideea de stat absolut, care poate altera sau distruge în mod arbitrar principiile active ale societății, a fost introdusă în Rusia de către Petru cel Mare¹⁴. După reformele sale violente, doar viața poporului a păstrat vechiul „adevăr interior“. Țărâni-mea patriarhală rusească și-a găsit în Aksakov admiratorul cel mai entuziast și necritic. Comuna țărănească era văzută de el ca celula de bază a unei societăți ideale, unite de principiile morale ale unanimității și concordiei, fără loc pentru egoism și dispensându-se de „adevărul exterior“ impus cu forța de justiție.

Slavofilismul era, prin urmare, o utopie retrospectivă, o formă a nostalgiei după armonia pierdută, o variantă rusească a romantismului conservator, situată în opoziție cu instituțiile și valorile civilizației capitaliste moderne. Utopismul romantic îi depsebea pe slavofili de Mihail Pogodin (1800-1875), cunoscut istoric și editor al ziarului *Moscovitul*, care altminteri se situa de partea lor în lupta împotriva occidentalizării. Pogodin nu tânjea după Rusia de dinainte de Petru; dimpotrivă, el era un apologet al lui Petru cel Mare, în calitatea sa de creator al puterii politice rusești. El considera că superioritatea Rusiei asupra Occidentului rezida în instituția autocrației nelimitate și nu în comuna patriarhală sau în spiritul lui *sobornost* din biserica rusă. Vederile lui sunt adesea etichetate drept „naționalism oficial“, dar acest procedeu este întrucâtva înșelător: el era un panslavist convins și din acest punct de vedere nu putea fi un purtător de cuvânt al cercurilor oficiale, care se agățau de principiile legitimismului tradițional¹⁵.

În timpul domniei lui Alexandru al II-lea, noile condiții politice au făcut posibil și chiar au impus ca slavofilii să treacă de la teorie la practică. Slavofilismul a fost transfor-

mat pe de o parte în panslavism, și pe de altă parte în aripa dreaptă a liberalismului nobiliar. Ivan Aksakov (fratele lui Konstantin Aksakov) a devenit liderul mișcării panslaviste: Samarin și Koșelev au jucat un rol activ în emanciparea țărilor, apărând comuna țărănească ca pe un meterez împotriva proletarizării și un furnizor de mână de lucru ieftină pentru domeniile nobiliare. În ambele cazuri, utopia romantică a fost abandonată și înlocuită de scopuri politice mai realiste, cu o acceptare cel puțin tacită a modernizării capitaliste a statului rus.

Să ne întoarcem acum la occidentaliști. Figura cea mai importantă a acestui grup a fost faimosul critic literar Vissarion Belinski (1811-1848). În anii '30 el era entuziasmat de filozofia germană și, împreună cu tânărul Bakunin, era liderul spiritual al cercului filozofic inițiat de Nikolai Stankevici (1813-1840). Ca și alți membri ai cercului, el trecuse prin școala hegelianismului. Teza lui Hegel, „ceea ce este real este rațional, ceea ce este rațional este real“, l-a făcut să proclame (spre sfârșitul lui 1837) „reconcilierea“ sa filozofică cu „realitatea“. De fapt, era vorba despre o pseudo-reconciliere, izvorâtă din sentimentul dureros al neputinței protestului individual împotriva unei realități sociale oribile, dar puternice. „Rațiunea“ realității, susținea Belinski, este o lege necesară a dezvoltării acelui *Weltgeist*, complet independent de voința subiectivă a indivizilor; revolta unui individ împotriva Rațiunii Istoriei, spunea Belinski, este întotdeauna particulară și prin urmare futilă, subiectivă și irațională. La începutul anilor '40, Belinski renunța la „reconcilierea“ sa, realizând că noțiunea sa de „realitate rațională“ nu fusese suficient de dialectică și că ar fi trebuit să dezvolte și „ideea de negație“. El s-a revoltat împotriva teodiceei istoriozofice, a respins moștenirea iluminismului francez, a înlocuit istoricismul conservator cu filozofia hegeliană de stânga „a acțiunii“ și a propus ideea de individ liber, autonom, ireductibil la condiția de simplu instrument

al unor forțe impersonale. La sfârșitul vieții sale el s-a apropiat mult de materialismul lui Feuerbach, în care recunoștea antropocentrismul filozofic, cel care elibera individul de puterea despotică a „spiritului absolut“ și reabilita „latura naturală“ a existenței umane.

În estetica sa, Belinski s-a inspirat din idealismul și romantismul german¹⁶, pe care a încercat să le transforme într-un fundament teoretic pentru realismul literar – reprezentat în Rusia de Gogol – și de ceea ce se va numi mai târziu „școala naturalistă“. El a încurajat dezvoltarea unui caracter național distinctiv al literaturii ruse, dar a protestat viguros împotriva stabilirii unei opoziții dintre acesta și valorile general umane sau a limitării lui la sfera folclorului și la temele istoriei naționale. Arta era pentru el „contemplarea imediată a adevărului sau gândirea în imagini“; în critica literară, el revendica „metoda socială și istorică“. Văzând în literatură un instrument puternic în slujba gândirii progresiste, el a propagat ideile democrate și a ajuns să fie recunoscut, de o întreagă generație de scriitori și cititori ruși, drept un educator și drept cea mai importantă autoritate morală. Cât de pasionată era atitudinea sa față de literatura rusă se poate vedea din faimoasa sa scrisoare către Gogol (15 iulie 1847)¹⁷, pe care l-a acuzat violent că trădează, în ultima sa carte (*Pagini alese din corespondența cu prietenii*), mișcarea progresistă, de emancipare, pe care o aveau scriitorii ruși.

Logica interioară a căutărilor filozofice ale lui Belinski l-a condus spre un conflict deschis cu slavofilii. Valorile sale se aflau într-un conflict acut cu conservatorismul romantic: el concepea personalitatea ca pe o negare radicală a credinței și tradiției „imEDIATE“, acceptate ca atare, fără nicio reflecție critică asupra lor; postula autonomia individului și vedea esența istoriei în creșterea gradului de individualizare a omului și în raționalizarea societății; accepta – deși nu în mod necritic – burghezia, progresul european și solicita

continuarea occidentalizării în Rusia. Reformele lui Petru cel Mare constituiau pentru el nu o apostazie națională, ci placa turnantă în procesul de transformare a „poporului” patriarhal rus într-o „națiune” modernă.

Toți occidentalistii împărtășeau ideea de personalitate liberă, autonomă – nimic altceva decât ideea împotriva căreia slavofilii își construiseră concepția lor despre personalitatea armonioasă, „integrală”, a omului în stadiul pre-individuației. Astfel, Timofei Granovski (1813-1855), membru al cercului lui Stankevici și, mai târziu, profesor de istorie europeană la Universitatea din Moscova, va interpreta istoria ca pe un proces de „individualizare a maselor prin intermediul gândirii” și va proclama că libertatea personalității era principalul criteriu al progresului. Discipolul lui Granovski, Konstantin Kavelin (1818-1885), a aplicat această concepție la istoria Rusiei, argumentând, în „Perspectivă asupra relațiilor juridice din vechea Rusie” (publicat în primul număr din revista *Contemporanul*, 1847), că procesul istoric rusesc consta în disoluția graduală a legăturilor sociale patriarhale și înlocuirea lor prin ordinea juridică a Statului centralizat, care lasă mai mult spațiu pentru libertatea individuală. Văzut din această perspectivă, Petru cel Mare apărea ca primul individ complet emancipat din istoria rusească.

Vederile lui Kavelin au fost dezvoltate mai târziu de Boris Cicerin (1828-1904), filozof, istoric și jurist, care a combinat economia politică liberală și o fermă apărare a drepturilor civile cu hegelianismul de dreapta și cu susținerea unui stat puternic, centralizat. El se considera un discipol al lui Granovski și, deși din punct de vedere cronologic aparținea unei generații mai tinere, el a rămas într-un anumit sens „un om al anilor ’40”. Ca liberal pro-occidental convins, era un adversar al slavofililor și al populiștilor, pe care îi acuza de a ignora rolul legii și al formelor juridice în viața socială. Spre deosebire de slavofili și de Cernîșevski,

el cerea abolirea comunei țărănești, în care vedea cea mai mare opreliște pentru dezvoltarea normală a Rusiei, susținând (în mod eronat) că era o instituție artificială și relativ modernă, creată de Stat pentru a impune țăranilor o responsabilitate fiscală comună. În construcțiile sale istorice el a reprezentat (împreună cu Kavelin) așa-zisa „școală etatistă” – un curent de gândire care încerca să dovedească faptul că statul fusese întotdeauna principala forță creatoare și progresistă din istoria rusă.

Alt curent occidentalist era reprezentat în anii '40 de Valerian Maikov (1823-1847), un tânăr critic literar foarte apropiat pentru un timp de cercul de la Petersburg al lui Butașevici-Petrașevski. În acest cerc (activ din 1845 până în 1849) se purtau dezbateri ideologice în jurul doctrinelor socialiștilor utopici francezi și al materialismului antropologic al lui Feuerbach. Petrașevskienii combinau într-un stil propriu viziunea utopică a lui Fourier cu naturalismul lui Feuerbach: în ambele doctrine ei găseau ideea de „reabilitare a materiei” și de iminentă regenerare a umanității („Armonia” lui Fourier, idealul lui Feuerbach de om nealienat, „asemenea lui Dumnezeu”); filozoful german îi ajuta să elimine ideea de Dumnezeu din învățătura lui Fourier, dar numai pentru a o înlocui cu ideea „antropoteistică” de „divinitate a Omului”. Astfel, interesul lor pentru Feuerbach se armoniza pe de o parte cu reacția pozitivistă, naturalistă, împotriva idealismului filozofic, dar, pe de altă parte, le permitea să rămână fideli spiritului maximalist al unei epoci care îmbrățișa toate sistemele și viziunile utopice ale mântuirii intramundane. Ei și-au exprimat o parte din idei în cele două părți ale *Dicționarului de buzunar de cuvinte străine*, publicat în 1845-1846¹⁸. Ideologia lor politică și socială încerca să combine fourierismul cu ideile republicane sau cel puțin constituționale, dar aceasta nu a dus la transformarea cercului lor într-o organizație politică clandestină (Petrașevski însuși se opunea la asemenea tendințe). Totuși, în

ciuda acestui fapt, din punctul de vedere al guvernului țarist, activitățile cercului erau extrem de periculoase – mai ales prin prisma mișcărilor revoluționare care se petreceau în Occident. Principalii membri ai cercului au fost arestați și (în decembrie 1849) condamnați la moarte. Doar în ultimul moment înainte de execuție a fost schimbat cumplitul verdict printr-unul de exil cu muncă silnică în Siberia. Printre cei 21 de Petrașevskiști care au trecut prin această experiență de coșmar era și scriitorul Feodor Dostoievski.

Valerian Maikov reprezenta minoritatea pre-pozitivistă cu o gândire sobră din cercul lui Petrașevski. El combina filozofia lui Feuerbach nu cu învățătura lui Fourier, ci cu ideile lui Comte și Mill, și credea în știință, ca propulsor prim al progresului social. Occidentalismul său – și din acest punct de vedere vederile sale erau împărtășite pe deplin de Petrașevski – se traducea printr-un soi de „umanism cosmopolit”: sentimentul naționalității, afirma el, slăbește odată cu progresul civilizației; un individ, pentru a se emancipa cu adevărat, trebuie să se ridice peste naționalitatea sa și să scape de trăsăturile specifice ale contextului său național. Ar trebui adăugat că aceste opinii erau direcționate nu doar împotriva slavofilismului, dar și împotriva vederilor lui Belinski, care trata națiunile ca pe „individualități ale omenirii” și care vedea în ele instrumente indispensabile ale progresului istoric¹⁹.

Astfel, în opoziție cu slavofilismul, mișcarea occidentalistă rusească a anilor '40 nu a fost o școală de gândire omogenă; a fost mai degrabă un numitor comun al unor curențe potențial divergente, o platformă comună pentru toți gânditorii – atât democrați ca Belinski, cât și liberali moderați precum Kavelin – care credeau că Rusia putea și trebuia să urmeze modelul general al progresului european. El se formase prin opoziție cu slavofilismul și era condamnat să se dezintegreze în fața unor noi probleme, imposibil de rezolvat în cadrul unei controverse istoriozofice abstracte despre valorile rusești

și cele europene. După evenimentele revoluționare din anii 1848-1849, rușii progresiști, conștientizând pe deplin că progresul european era un proces contradictoriu și că Europa nu era un întreg omogen, au fost forțați să ajungă la concluzia că noțiunea de „occidentalism” era prea generală și că trebuiau să aleagă măcar între Occidentul burghez și cel socialist.

De la occidentalismul hegelian la „socialismul rus”

Un caz edificator pentru disoluția occidentalismului democratic este reprezentat de evoluția ideologică a lui Aleksandr Herzen (1812-1870). Nota distinctivă a biografiei sale intelectuale e dată de faptul că, încă de la început, el considera epoca sa ca pe una de criză, din care – în concordanță cu legile „palingenezei” sociale – se va naște o lume nouă, regenerată. În cercul studențesc de opoziție pe care l-a organizat împreună cu prietenul său Nikolai Ogarev (1813-1877) și în timpul anilor de exil la Perm, Viatka și Vladimir (1834-1840), el a studiat, alături de filozofia germană, operele romanticilor sociali francezi (saint-simoniștii, Leroux, Ballanche) și, sub influența lor, a comparat civilizația Europei contemporane cu civilizația decadentă a Romei antice, iar pe socialiștii europeni cu primii creștini. Acest mod de a gândi l-a făcut să se întrebe dacă nu cumva rușii, și slavii în general, nu jucau în istorie rolul noilor barbari. Deja în prima jumătate a anilor '40, el lua în considerare posibilitatea valabilității a unor idei ale slavofililor sau ale poetului polonez Adam Mickiewicz²⁰, expuse de acesta în conferințele sale de la Paris.

Cu toate acestea, în operele sale filozofice din anii '40, care sunt și cele mai bune producții ale hegelianismului de stânga din Rusia, Herzen a rămas un occidentalist. Era interesat în mod particular de „filozofia acțiunii”, pe care o concepea în opoziție cu „panlogismul” lui Hegel²¹. Într-o se-

rie de eseuri cu titlul „Diletantismul în știință“ (1843), el scria: „Acțiunea e personalitatea însăși“²². Aceasta însemna că, pentru a deveni o personalitate, omul trebuia să depășească „natura sa naturală imediată“, să se ridice la nivelul gândirii impersonale, abstracte, să se piardă în domeniul „Generalului“ și apoi să se regăsească și să se exprime prin activitatea conștientă, liberă, schimbând lumea în direcția rațională pe care o dorește. În opera sa filozofică cea mai importantă, „Scrisori despre studiul naturii“ (1845), problema personalității era expusă pe fundalul dezvoltării istorice a atitudinilor filozofice despre Natură. Leitmotivul „Scrisorilor“ era imperativul reconcilierii dintre empirismul naturalist (identificat cu materialismul) și idealismul, cu o insistență specială asupra ideii ca această reconciliere să se realizeze nu doar de dragul științei, ci spre beneficiul personalității umane. Idealismul, după Herzen, reprezenta „Generalul“ și amenința să ignore și să anihileze individualul; „materialismul“, pe de altă parte, amenința să reducă omul la particularitățile sale naturale „imEDIATE“; viitoarea sinteză a celor două puncte de vedere ar salvarda drepturile individului și ar „reabilita natura“, dar fără ca marile realizări ale idealismului, ce ridicaseră omul la nivelul gândirii abstracte, să se piardă.

La începutul anului 1847, lui Herzen i s-a permis, în cele din urmă, să-și realizeze vechiul proiect de a călători în Occident. El nu fusese niciodată un admirator fără discernământ al Occidentului burghez, dar Franța lui Louis-Philippe i s-a părut chiar mai rea decât se așteptase. În „Scrisori din Franța și Italia“ (1847-1852), el și-a dat glas sentimentelor printr-o critică estetică, în notă oarecum aristocratică, a civilizației burgheze occidentale, pe care a prezentat-o ca pe tărâmul urât al mediocrității banale. Victoria burgheziei în revoluția de la 1848 a fost pentru el un șoc violent, care l-a făcut să-și piardă credința într-un progres inevitabil, conceput teleologic. În cartea sa *De pe celălalt țărâm*

(1850), el s-a despărțit până la urmă de hegelianism²³: istoria, afirmă el, nu are nicio „Rațiune“, nu e decât un joc orb al norocului, o eternă improvizație, care nu se repetă niciodată.

După ce a ajuns la concluzia că socialismul nu avea nicio șansă în Europa, de vreme ce Europa își găsisese deja „echilibrul“ în structura burgheză, Herzen a conceput o doctrină a „socialismului rusesc“, dezvoltată mai ales în lucrările sale „Du développement des idées révolutionnaires en Russie“ (1850), „Le peuple russe et le socialisme“ (1851) și „Lumea veche și Rusia“ (1854). Aflăm aici câteva idei caracteristice ale lui Ceaadaev, ale slavofililor și ale occidentalizatorilor liberal-democrați din anii '40. Ca și Ceaadaev, creatorul „socialismului rusesc“ afirma că Rusia era o țară fără istorie, o țară unde nici o „povară a trecutului“ nu va împiedica introducerea unei noi organizări sociale, mai bune. Ca și slavofilii, el credea că imensa superioritate a Rusiei asupra Occidentului rezida în comuna țărănească și în lipsa unei tradiții juridice ferme a proprietății private; el credea, totuși, că structurile sociale „comunitare“ trebuiau să fie pătrunse de „ideea de personalitate“, care fusese importată de Rusia din Occident, fiind încorporată în *inteligența* rusească, mai ales în mica nobilime educată. Libertatea individuală, gândea Herzen, se dezvoltase cel mai deplin în Anglia, dar această dezvoltare fusese plătită cu dispariția totală a principiului comunitar; de cealaltă parte, țăranul rus își păstrase viața comunitară, dar fusese înghițit de ea. Sarcina „socialismului rus“ era prin urmare acela de a reconcilia valorile *inteligenței* rusești occidentalizate cu „comunismul“ țăranimii ruse: „de a păstreza comuna și a elibera individul“²⁴.

În ciuda deziluziei sale față de Occident, Herzen a ales să emigreze, s-a stabilit la Londra și a organizat, cu ajutorul democraților polonezi, societatea Presa Rusească Liberă. (Din 1856 el a fost ajutat în această sarcină de către Ogarev.) În primii ani ai domniei lui Alexandru II, publicațiile sale – mai

ales ziarul *The Bell* – au exercitat o influență puternică asupra cercurilor liberale din Rusia. Această influență, totuși, nu a putut supraviețui valului crescând de șovinism rusesc ce a urmat insurecției poloneze din 1863 (Herzen s-a situat de partea polonezilor). La mijlocul anilor '60 autoritatea lui Herzen decăzuse chiar printre revoluționari, care vedeau în el pe reprezentantul unei generații depășite și îl acuzau de aristocratism și liberalism. Și el, de altfel, a criticat aspru caracterul rudimentar și plebeu al rivalilor săi și a accentuat cu mândrie, în splendidele sale memorii, *Trecutul și gândirea mea*, că era unul dintre „oamenii anilor '40”²⁵.

Ar trebui adăugat că, spre sfârșitul vieții sale, Herzen nu a mai opus Rusia Europei, și-a recuperat încrederea în socialismul occidental și a renunțat la viziunea sa catastrofică despre demolarea revoluționară a „vechii lumi”. În scrisorile sale deschise către Bakunin („Scrisori către un vechi camarad”, 1869), el își puna toate speranțele în Internaționala I, văzând în ea o organizație care, spre deosebire de mișcarea anarhistă, prefera să folosească metodele de luptă legale, non-revoluționare.

„Iluminiștii” anilor '60

Înfrângerea Rusiei în Războiul Crimeei, împreună cu moartea neașteptată a lui Nicolae I, au creat o situație în care schimbările politice și sociale erau de neevitat. Noul țar, Alexandru al II-lea, a înțeles că unele reforme, înainte de toate emanciparea țărilor, nu mai puteau fi amânate, că era necesară o relaxare a sistemului autocratic al lui Nicolae I. „Liberalismul” său era unul cu jumătate de inimă, dar totuși a suscitat speranțe, a creat atmosfera unui „dezgheț” și a permis dezvoltarea unei opinii publice relativ puternice, cu orientări politice bine definite.

În domeniul gândirii socio-politice, evenimentul cel mai important a fost apariția unui nou radicalism democratic. El

exprima idei și atitudini ale elementelor non-conformiste din *raznochintsy*, adică *intelighenția* provenită din afara nobilimii, oamenii educați de origine modestă, care au început să joace un rol proeminent în viața intelectuală și socială a Rusiei. Organul principal al noii tendințe era ziarul lui Nekrasov *Contemporanul*, iar conducătorii săi ideologici erau amândoi fiii unor preoți de țară: Nikolai Cernîșevski (1828-1889), jurnalist cu o minte enciclopedică, de savant, și discipolul său, criticul literar Nikolai Dobroliubov (1836-1861). Simțind acut diferența dintre ei și „oamenii anilor '40“, ei s-au prezentat ca reprezentanți ai „oamenilor noi“, cu totul deosebiți de liberalii idealști și nehotărâți ai nobilimii. Semnificativ din acest punct de vedere este mai ales articolul lui Dobroliubov „Ce este oblomovismul?“ (1859), o lungă recenzie a romanului *Oblomov*, de Goncharov: „oamenii anilor '40“ erau acuzați aici de visare leneșă și de paralizia voinței, rezultat al eșecului lor în a se rupe de mentalitatea și modul de viață parazitar al clasei privilegiate²⁶.

În vederile lor filozofice, „oamenii noi“ reprezentau materialismul și raționalismul simțului comun, combinate cu o credință fermă în natura umană concepută ca în mod fundamental neschimbătoare și rațională. Conceptele de „rațiune“ și „natură umană“ le-au servit ca mijloace puternice în lupta pasionată împotriva instituțiilor, tradițiilor și prejudecăților unei societăți semi-feudale, o luptă similară aceleia purtate de gânditorii Iluminismului francez; pentru acest motiv ei au și fost numiți mai târziu „ilumiiniștii ruși“. Raționalismul anistoric și dogmatic de secol XVIII era puternic înrădăcinat mai ales la Dobroliubov, care vedea esența însăși a progresului în lupta pentru tendințele „naturale“ ale dezvoltării și împotriva celor „nenaturale“. Vederile filozofice ale lui Cernîșevski, expuse mai ales în *Principiul antropologic în filozofie* (1860)²⁷, erau mai complicate, pentru că el încerca să combine naturalismul și raționalismul Iluminismului cu câteva elemente de istoricism și cu dialecti-

ca hegeliană. El se considera un discipol al lui Feuerbach, și într-adevăr existau câteva motive tipic feueurbachiene în antropocentrismul său, în apărarea dârză a individului uman împotriva uzurpărilor sale din partea ipostazelor hegeliene ale „Universalului”. Identificăm aceste motive chiar și în estetica sa, în teza de tinerețe despre „Relația estetică a artei cu realitatea” (1853), în care proclama că cea mai înaltă și mai autentică frumusețe se găsește nu pe tărâmul idealurilor platonice ale Spiritului hegelian, ci printre oamenii vii, din carne și oase, printre ființele umane (concluzia logică a acestei judecăți era că arta este un simplu substitut al naturii și că frumusețea e totuna cu plinătatea vieții). În etică, el a dezvoltat o teorie a „egoismului rațional”, foarte asemănător teoriei lui Helvetius și doctrinei utilitarismului englez. În ansamblu, totuși, „principiul antropologic” al lui Cernîșevski coincidea în esență cu mai schematicul concept de „natură umană” al lui Dobroliubov; componenta sa morală inseparabilă, accentul asupra antropocentrismului și eliberării individului îl distingeau de scientismul pozitivist, făcându-l consonant cu adevăratul spirit al Iluminismului european.

În multe privințe – ca de exemplu în aderența sa la viața conform căreia eliberarea individului este valoarea centrală și criteriul de bază al progresului istoric, în convingerea că Rusia ar trebui să recunoască umil superioritatea realizărilor occidentale și să învețe din acestea – Cernîșevski a continuat linia occidentalismului rusesc. Totuși, a existat un moment (în anii 1856-1857) când el a crezut că trebuie să se rupă de epigonii occidentalismului și să se declare, din mai multe puncte de vedere, mai aproape de pozițiile slavofililor. Această apropiere se referea la atitudinea sa față de economia politică liberală și de comuna țărănească. El chiar a propus slavofililor un fel de alianță pentru a apăra împreună comuna împotriva economiștilor liberali, care cereau abolirea ei dimpreună cu abolirea

aservirii feudale. Totuși, această alianță nu putea ajunge la o finalitate, întrucât motivațiile celor doi parteneri erau complet diferite: slavofiliile doreau să mențină relațiile sociale pre-capitaliste în sate, în timp ce Cernîșevski vedea comuna ca pe un mijloc potrivit pentru tranziția directă spre un colectivism socialist rațional.

În articolele sale de economie politică (care erau uneori criticate, dar întotdeauna apreciate superlativ de către Marx), Cernîșevski opunea liberalismului burghez o concepție a „economiei politice a oamenilor muncii”. El îi denunța pe apologeții industrializării burgheze că fac un idol din „binele național”, neglijând bunăstarea oamenilor. El recunoștea deschis progresul dezvoltării capitaliste din Occident, dar era conștient de asemenea de tragicele sale contradicții și își dorea pentru patria sa un progres mai uman și, în același timp, mai rapid. În „Critica prejudecăților filozofice împotriva comunei țărănești” (1859), el argumenta că Rusia – și țările înapoiate în general – puteau profita de pe urma experienței și achizițiilor științifice ale Occidentului „pentru a trece peste fazele intermediare ale dezvoltării sau cel puțin pentru a le reduce substanțial durata”²⁸. Argumentul său principal în favoarea comunei se baza pe o viziune dialectică a progresului: el susținea că prima etapă a oricărei dezvoltări era, de regulă, similară ca formă celei de-a treia; astfel, colectivismul comunal primitiv era asemănător ca formă colectivismului dezvoltat al societății socialiste, ceea ce poate face mai ușoară tranziția către acesta din urmă.

Critica lui Cernîșevski la adresa liberalilor se ridica și împotriva liberalismului politic. Într-o serie de articole despre istoria politică franceză, el distingea net între liberali, care ținteau spre o libertate „pur și simplu politică”, și democrați, care se preocupau în primul rând de bunăstarea socială a oamenilor. El nu a ezitat să spună chiar că Siberia era o țară mai democratică decât Anglia, întrucât țăranii sibe-

rieni trăiau mai în largul lor decât proletarii englezi („Monarhia din Iulie“, 1858). Această concepție despre democrație a exercitat o influență profundă asupra gândirii populiste rusești, dar, ca o ironie a sortii, nu acesta a fost ultimul cuvânt al lui Cernișevski. Metodele nedemocratice ce se foloseau pentru a pregăti abolirea șerbiei l-au convins că libertatea politică era, în Rusia, o condiție necesară a adevăratului progres social. Astfel, în „Scrisori fără adresă“ (1862) – adresate de fapt țarului Alexandru al II-lea – el a trecut de partea nobilimii liberale din Tver’, care cerea o constituție liberală pentru Rusia²⁹.

Evoluția gândirii lui Cernișevski a fost întreruptă de arestarea (1862) și deportarea lui în Siberia răsăriteană pentru muncă silnică. A fost acuzat de activități revoluționare, mai ales de redactarea unei proclamații către țărani, dar acuzațiile au rămas nedovedite. În exil, păstrându-și integritatea până la final, a refuzat cu hotărâre să ceară îndurare. În temniță, așteptând judecata, a scris romanul *Ce-i de făcut?*³⁰. Aici i-a înfățișat pe „oamenii noi“ din Rusia – „egoiștii raționali“, devotați cauzei progresului – precumși și un tip de revoluționar ascetic, care se sacrifică pentru cauză (Rahmetov). Datorită aprobării unui cenzor, romanul a fost publicat în *Contemporanul* și a devenit o sursă importantă de inspirație pentru mai multe generații de tineri progresiști ruși.

După îndepărtarea lui Cernișevski și moartea lui Dobroliubov, cel mai popular scriitor din tabăra democratică a fost Dmitrii Pisarev (1840-1868), publicist și critic literar la ziarul *Cuvântul Rus*³¹. Vederile sale politice erau relativ moderate dar, cu toate acestea, nici el nu a scăpat de persecuție și a stat la pușcărie patru ani. (A fost condamnat în 1862 pentru scrierea unei proclamații ilegale în apărarea lui Herzen. În pușcărie, totuși, i s-a permis să citească și să scrie, așa că în anii de temniță nu și-a întrerupt activitatea literară.) Preocuparea lui principală era emanciparea individului de credințele și regulile de comportament tradiționale; el atri-

buia un rol fundamental în eliberarea oamenilor de prejudecățile și legăturile sociale iraționale tocmai dezvoltării și popularizării științelor naturale. În articolele sale a pledat pentru atitudinea „realiștilor gânditori“, al căror prototip literar îl vedea în Bazarov, eroul „nihilist“ din romanul lui Turgheniev *Părinți și copii*³²; opunându-se generației „taților“, el era de acord să se numească pe sine însuși „nihilist“ în sensul în care respingea tot ce nu se putea justifica din punct de vedere realist și utilitar. Pentru el, cel mai mare dușman al „realismului“ era „esteticul“, prin care înțelegea o atitudine estetică și idealistă în fața vieții, caracteristică intelectualilor proveniți din rândurile nobilimii. În lupta sa obsesivă împotriva „esteticului“ a mers atât de departe încât să proclame că prin creația și consumul produselor „strict artistice“ se contrazice principiul „economiei de forțe materiale și intelectuale“, așa că muzica și artele plastice sunt cu totul inutile pentru omenire. Într-o recenzie („Distrugerea Esteticii“, 1865), el a interpretat teoria estetică a lui Cernișevski ca ducând la eliminarea totală a esteticului, iar în articolele sale strânse sub titlul „Pușkin și Belinski“ a ridiculizat poezia lui Pușkin și a criticat aprecierea ei de către Belinski, pe care l-a caracterizat drept un „semi-realist“. Aceste atitudini de iconoclasism agresiv și radicalism puritan în domeniul artei constituiau un soi de compensație pentru moderația programului său social, care se reducea la recomandarea muncii liniștite, răbdătoare, pentru progresul material și intelectual.

În ciuda aroganței sale adolescente și a dogmatismului său utilitar, Pisarev a avut o contribuție considerabilă la „luminarea“ noii inteligenții democratice. Influența sa a fost semnificativă mai ales printre elevii de liceu și s-a întins până în cele mai îndepărtate colțuri ale Imperiului Rus. Spre deosebire de Cernișevski, el nu a fost atins de ideile socialiste și a fost prea puțin interesat de problema agriculturii; importanța sa se limitează la lupta pentru un om nou,

rațional, încrezător în forțele sale, eliberat de prejudecăți și capabil să muncească din greu pentru binele comun. Această luptă era însă atunci una din sarcinile de căpătâi ale „ilumiiniștilor ruși“.

Anarhiști și populiști

A doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost marcată în Rusia de apariția și dezvoltarea mișcării revoluționar-democrate. Ideologiile acestei mișcări s-au inspirat din mai multe surse: în primul rând din Cernîșevski, dar și din emigrații politici aparținând generației „părinților“, ca de exemplu Herzen, Ogarev și Mihail Bakunin (1814-1876). Teoriile lui Bakunin sunt importante nu doar pentru impactul lor asupra gândirii ruse, dar mai ales ca expresia cea mai articulată ideologic a anarhismului european³³.

Viața lui Bakunin a fost vijelioasă și pitorească. În anii '30, ca lider al cercului lui Stankevici, el căuta salvarea în filozofia germană și interpreta hegelianismul ca pe o filozofie conservatoare a „reconcilierii“. La începutul anilor '40 a plecat la Berlin – „Noul Ierusalim“ al idealiștilor ruși – și foarte curând a devenit un hegelian de extremă stângă, un apostol al „negației“ radicale, revoluționare, a „lumii vechi“³⁴. Curând după aceasta el s-a desprins de filozofia germană și a început „căutarea unui Dumnezeu în Revoluție“. La sfârșitul acestei lungi și furtunoase cariere revoluționare, ce a cuprins și o perioadă de panslavism revoluționar, el a ajuns liderul recunoscut al mișcării anarhiste europene și principalul oponent al lui Marx din cadrul Internaționalei I. Operele sale teoretice de căpătâi – *Imperiul knuto-germanic și revoluția socială* (1871) și *Statul și anarhia* (1873) – reprezentau o polemică pasionată împotriva lui Marx, pe care îl acuza de etatism german și intelectualism evreiesc și cu care se lupta de pe pozițiile spontaneității revoluționare inerente, credea el, în caracterul popoarelor latine și slave.

Miezul anarhismului lui Bakunin se afla în concepția sa despre libertate. El identifica libertatea cu spontaneitatea irațională a vieții și o opunea nu determinismului (a fi determinat dinăuntru nu înseamnă a fi supus unei forțe exterioare), ci unor forme variate de alienare, mai ales religiei autoritariste și statului. Spre deosebire de Stirner, Bakunin nu predica o revoltă individualistă împotriva societății; dimpotrivă, era un colectivist convins. Anarhismul său se baza pe o distincție fermă între „societate” și „stat”: prima constituie mediul „natural” al oamenilor, deci o dependență interiorizată, pe când statul este putere alienată, forță anti-socială strâns legată de obligațiile legale și de instituția proprietății private, care distruge în oameni instinctele sociale înnăscute. Societatea se poate dispensa complet de stat și de toate formele de intervenție dinafară; nici chiar știința nu ar trebui să interfereze cu dezvoltarea ei spontană. „Socialismul științific” al lui Marx, argumenta Bakunin, va fi în mod necesar birocratic și autoritar: va duce la o tiranie a „gândirii abstracte” asupra „vieții reale”, la dictatura celor învățați asupra oamenilor muncii, needucați.

Cel mai capabil continuator rus al gândirii lui Bakunin a fost prințul Piotr Kropotkin (1842-1921), un populist revoluționar care în 1876 a reușit să scape din fortăreața Petru și Pavel din Sankt Petersburg, s-a stabilit în Elveția și a devenit unul dintre teoreticienii de frunte ai anarhismului european. El era mai puțin radical decât Bakunin; principalul accent al gândirii sale era pus nu atât pe ideea distrugerii totale și imediate a statului, cât, mai degrabă, pe cea a auto-guvernării de tip comunitar și a cooperării în viața socială. În opera sa clasică *Ajutorul mutual ca factor al evoluției* el a protestat împotriva societății capitaliste, competitive și a justificărilor sale ideologice oferite de „darwinismul social”. El însuși un naturalist și un evoluționist, a încercat să arate că evoluția biologică și istoria socială erau propulsate nu doar de lupta pentru existență, dar și de pu-

ternici factori de cooperare. Deși suprimat de etatism, ajutorul mutual constituia încă o sursă de progres etic și o forță socială regeneratoare; înflorirea lui deplină urma să fie atinsă în societatea anarhistă și comunistă a viitorului.

În anii '70, ideile lui Bakunin au exercitat o puternică influență asupra ideologiei populismului rus; marea mișcare „Înapoi la Popor“ (1874) a fost inspirată în mare parte de această credință a lui în instinctele revoluționare ale țărânului rus și de viziunea lui asupra unei federații de comune țărănești auto-guvernate; mai mulți tineri care au luat parte la această mișcare – aceia care credeau în posibilitatea unei erupții revoluționare imediate – s-au numit pe ei înșiși „bakuniniști“. În ansamblu însă, populismul, ca structură de gândire, era foarte diferit de anarhism. Populiștii erau preocupați nu atât de problema „etatismului și anarhismului“ cât mai degrabă de cea a strategiei – capitaliste sau non-capitaliste – de dezvoltare economică și socială. Existau populiști cu înclinații anarhiste puternice, dar exista de asemenea și un întreg curent de gândire populistă care postula întărirea și extinderea intervenției statului, văzând în aceasta singurul remediu posibil împotriva tendințelor capitaliste din viața economică (G. Eliseev și așa-zisul „populism legalist“).

Cuvântul „populism“ (*narodnichestvo*) are mai multe înțelesuri³⁵. Din punct de vedere istoric, în sensul său cel mai strict, el se referă la un curent de gândire revoluționară caracteristic organizației „Pământ și Libertate“ din a doua jumătate a anilor '70 – care punea accent pe acțiunile întreprinse în mijlocul oamenilor (i.e., printre țărani), în numele idealurilor autentice ale țărănimii (ca opuse idealurilor intelighenției). Pare totuși adecvat să folosim termenul „populism“ și într-un sens mai larg, denumind toate ideologiile democratice din Rusia (atât revoluționare, cât și non-revoluționare) care, încercând să reprezinte interesele micilor producători într-o societate înapoiată, post-feudală, căutau

moduri de dezvoltare non-capitalistă. În acest sens și Cernîșevski a fost un populist, deși el nu era cu siguranță în primul rând un populist. Înainte de orice, el era un „iluminist“, principalul accent al concepției sale căzând pe elementul anti-feudal, mai degrabă decât pe cel anti-capitalist; în ciuda vederilor sale despre comuna țărănească, idealizarea formelor economice arhaice (atât de caracteristică gândirii populiste) îi era complet străină. Populismul propriu-zis a luat o formă definitivă doar *după* abolirea șerbiei, în condițiile dezvoltării capitaliste. Putem spune că populiștii erau discipolii lui Cernîșevski, care, după ce au perceput (adesea și cu ajutorul lui Marx) contradicțiile dezvoltării capitaliste, și-a pierdut încrederea în progresul „european“; ei au văzut în capitalism doar un fenomen de regres și au combinat opoziția lor democratică față de tot ce era „feudal“ cu idealurile nostalgice ale socialismului țărănesc.

Mișcarea revoluționară specific populistă s-a configurat la începutul anilor '70³⁶. Trăsătura ei specifică era dată de o prejudecată profundă împotriva constituționalismului și a parlamentarismului liberal, văzute ca simplu instrument al dominației burgheze. Lupta cu scopuri „politice“ se opunea, pentru ei, luptei cu scopuri „sociale“ (economice), prima fiind nu doar neglijată, dar și respinsă sec ca „burgheză“ în conținutul ei de clasă. Formal, poziția populiștilor coincidea în acest punct cu poziția lui Bakunin, dar exista totuși o diferență de accent: Bakunin proclama că socialiștii nu ar trebui să ia parte la lupta politică, ci să țină seama spre zdrobirea oricărei forme de putere politică; populiștii, de cealaltă parte, puneau accentul pe relația strânsă dintre „libertatea politică“ și dezvoltarea capitalismului, concluzionând că o constituție liberală ar întări în Rusia clasele capitaliste și ar dăuna serios șanselor unei transformări socialiste rapide.

Această încăpățănată și ciudată „indiferență politică“ era în deplină armonie cu psihologia masochistă a „nobilimii cu conștiința marcată“, care, alături de *raznochintsy*, a

jucat un rol important în mișcarea revoluționară rusească. Respingerea „luptei politice“ era pentru acești tineri un act de auto-renunțare, pe care îl făceau ca reprezentanți ai țărănimii, pentru care „libertatea politică“ constituia ceva abstract și inutil. Acest puternic spirit al sacrificiului de sine, împreună cu credința ardentă în marea misiune progresistă pe care inteligenția se credea chemată să o împlinească în istoria Rusiei, și-a găsit expresia într-o cărticică intitulată *Scrisori istorice* (1869). Autorul era Piotr Lavrov (1823-1900), filozof și sociolog, care în anul următor a fugit în străinătate, unde a devenit unul din liderii recunoscuți ai mișcării revoluționare rusești³⁷. Enorma popularitate câștigată printre tinerimea democrată de *Scrisorile istorice* s-a datorat mai ales unui capitol, „Prețul progresului“. Posibilitatea de a vorbi despre progres, cugeta Lavrov, a fost plătită scump de rasa omenească. Dezvoltarea personală a câtorva membri ai claselor privilegiate a fost posibilă datorită muncii și suferințelor mai multor generații de oameni exploatați din greu. „Minoritatea care are conștiință“ nu ar trebui să uite niciodată această datorie și ar trebui să depună toate eforturile pentru a și-o plăti.

Sentimentul puternic că „datoria față de popor“ trebuie plătită prin fapte i-a condus pe populiști spre respingerea demonstrativă a tuturor teoriilor care afirmau că progresul este „obiectiv“, inevitabil și automat; în circumstanțele din Rusia, aceste teorii nu erau decât unelte convenabile pentru apologeții progresului capitalist, care aprobau și justificau suferințele maselor referindu-se la „legile obiective ale istoriei“ și la „legile de fier ale economiei politice“. Împotriva unui astfel de „obiectivism“ Lavrov și-a configurat propria apărare a „subiectivismului“. În acest demers, a fost susținut de alt gânditor populist, criticul literar Nikolai Mihailovski (1842-1904). Trăsăturile comune ale vederilor lor au fost etichetate (mai degrabă neinspirat) drept „sociologie subiectivă“ sau „metodă subiectivă“.

Premisele de bază ale „sociologiei subiective“ pot fi cuprinse în trei afirmații. Mai întâi, ea este o apărare a eticii – o convingere fermă că valorile nu pot fi derivate din fapte, că răul moral nu poate fi justificat „științific“ și că protestul moral împotriva suferinței este important și obligatoriu, indiferent de condițiile „obiective“. În al doilea rând, „sociologia subiectivă“ reprezintă o *poziție epistemologică și metodologică*, ce neagă sau pune în discuție posibilitatea metodelor „obiective“ în științele sociale. Conform acestei viziuni, cunoașterea istorică și sociologică nu poate fi niciodată cu adevărat „obiectivă“, pentru că depinde de emoțiile inconștiente sau (cazul mai fericit) de idealurile însușite în mod conștient de către oamenii de știință. În al treilea rând, ea este o *filozofie a istoriei* care pretinde că „factorul subiectiv“ – gândirea și voința umană – se poate opune efectiv așa-ziselor „legi“ ale dezvoltării și poate să joace un rol decisiv în procesul istoric. Lavrov și-a bazat pe aceste idei „filozofia practică“, în care susținea că „indivizii care gândesc critic“, dacă s-ar uni într-un partid, ar putea deveni o forță socială capabilă să modifice stările de lucruri actuale în sensul indicat de propriile lor scopuri „subiective“.

În ciuda premiselor comune, teoria progresului a lui Lavrov era diferită de cea a lui Mihailovski. Pentru Lavrov, progresul însemna dezvoltarea individului și încarnarea treptată a adevărului și a dreptății în instituțiile sociale, un proces îndeplinit prin mijloacele gândirii critice a indivizilor care lucrează pentru a-și transforma cultura. Prin „cultură“, Lavrov înțelegea o structură socială staționară bazată pe religie, tradiții și obiceiuri, funcționând fără gândire critică. Apariția „indivizilor care gândesc critic“ constituia punctul de cotitură al istoriei, începutul unei transformări graduale a „culturii“ în „civilizație“, adică într-o structură socială dinamică, dependentă de activitatea conștientă a oamenilor. Marea fascinație exercitată de această teorie se datora, desigur, faptului că tinerii populiști simțeau că ar fi

ei înșiși niște „indivizi care gândesc critic“. Pe de altă parte, învățătura lui Lavrov nu se împăca prea bine cu idealizarea comunistă a comunei țărănești, care, indiferent de rolul ei potențial în scurtarea tranziției spre socialism, aparținea mai degrabă „culturii“ staționare. Înțelegând acest lucru, adepții care l-au urmat pe Lavrov, spre deosebire de „bakuniniști“, nu au făcut apel la „instinctele“ țaranului rus, ci au încercat să-l lumineze, să-i trezească gândirea critică.

Mihailovski, care era preocupat de combaterea teoriilor lui Spencer, nu împărtășea credința lui Lavrov după care istoria Europei moderne, cu toată suferința maselor, era o istorie a progresului. În tratatele sale „Ce este progresul?“ (1869) și „Lupta pentru individualitate“ (1875), el a propus o concepție sociologică ce pretindea că dezvoltarea diviziunii muncii în societate era în mod esențial un regres, de vreme ce se ajunsese la ea cu prețul dezintegrării și fragmentării personalității umane. „Progresul“, scria el într-un pasaj faimos, este „o graduală apropiere spre individul integral, spre cea mai deplină și mai diversificată diviziune a muncii între organele omului și cea mai redusă posibil diviziune a muncii între oameni“³⁸. Doar într-o societate omogenă, egalitară, individualitatea umană poate fi diversă, integrală, împlinită. Acesta era un argument potrivit în favoarea unei utopii țărănești nostalgice, ce idealiza economia naturală și autarhia primitivă a comunei rusești. Țăranul rus, susținea Mihailovski, trăiește o viață primitivă, dar deplină; el își este suficient sieși din punct de vedere economic și de aceea independent, „împlinit“ și „întreg“; el își satisface nevoile prin munca mâinilor sale, folosindu-și toate capacitățile, fiind agricultor și pescar, păstor și artist, într-o singură persoană. Absența sau sub-dezvoltarea formelor de „cooperare complexă“ face ca țăranii din Rusia să fie mutual independenți, în timp ce „cooperarea simplă“ (adică cea în care oamenii sunt implicați ca „ființe întregi“) îi unește într-o solidaritate morală bazată pe simpatie mutuală și

înțelegere. Trebuie distins între *nivele* și *tipuri* de dezvoltare. Comuna țărănească reprezintă un nivel mai scăzut de dezvoltare decât o întreprindere industrială capitalistă, dar îi este superioară acesteia ca *tip* de dezvoltare. Același lucru rămâne valabil în cazul individualității: omul occidental este situat, cu siguranță, la un nivel de dezvoltare mai ridicat, dar, în același timp, el aparține unui tip inferior celui al țăranului rus, care nu și-a pierdut încă „integralitatea” sa primitivă. Provocându-i pe liberali, Mihailovski a afirmat că era complet lipsit de temei să credem că individul fusese eliberat de capitalism; dimpotrivă, capitalismul a transformat individul într-un „simplu organ” al organismului social, sacrificând fără milă omul concret, viu, pentru idolul „maximei productivități”.

Printre autorii care l-au influențat pe Mihailovski în elaborarea acestei perspective asupra capitalismului, cel mai important era Marx. În *Capitalul*, populiștii au descoperit dramatica poveste a exproprierii micilor producători, care au fost deturnați în mod forțat de la mijloacele lor de subsistență (pentru a folosi limbajul lui Mihailovski) și au fost deposedați de „auto-suficiența” și „integralitatea” lor individuală. Ca și alți populiști, Mihailovski a tras de aici concluzia că țara lui trebuia să treacă peste „etapa capitalistă” și că rușii trebuiau să facă orice pentru a preveni industrializarea după modelul englez. Mai mult, adaptarea vederilor lui Marx la propria concepție l-a convins pe Mihailovski că socialismul modern și comuna țărănească nu ar reprezenta decât niveluri diferite ale aceluiași tip și, deci, că în Rusia cauza muncitorilor era în esență una conservatoare, soluționarea ei depinzând de păstrarea și dezvoltarea formelor existente de muncă și de proprietate din cadrul comunei.

Totuși, o altă variantă de populism a fost avansată în anii '70, de către Piotr Tkacev (1844-1886) – teoreticianul de frunte al „iacobinilor”, un curent „blanquist” al mișcării revoluționare rusești. Discipol întârziat al lui Morelly și Ba-

beuf, el a fost purtătorul de cuvânt al celui „comunism primitiv“ care, după Marx, „nega personalitatea omului în toate sferile“³⁹. Criticându-l violent pe Lavrov, el respingea cu totul „principiul individualității“, văzând în el chintesența ideologiei burgheze, profund străină de popor și îndreptată împotriva acestuia. „Formula“ lui de progres cerea un nivel cât mai înalt posibil de individualitate, egalitate „psihologică“, intelectuală și morală pentru indivizi, ca o pre-condiție a fericirii sociale. El a respins de asemenea „subiectivismul“ sociologic, în care a văzut și o doză periculoasă de relativism și a pretins că teoriile sale erau „evidente logic“ și, prin urmare, adevărate într-un sens obiectiv, absolut. În concepțiile sale politice, Tkacev era un revoluționar extremist elitist. Sarcina „nivelării indivizilor“ urma să fie preluată de către avangarda revoluționară, care, ajungând la putere, avea să organizeze un sistem centralizat de creștere și de educație a copiilor, frânând dezvoltarea individualităților excepționale pentru a păstra astfel egalitatea intelectuală și morală în societate.

Este interesant să observăm că Tkacev a fost primul revoluționar rus care a încercat să asimileze în ideologia sa câteva elemente din marxism. Deja în anii '60, el scria că „viața socială în toate manifestările ei, inclusiv literatura, știința, religia, formele juridice și politice, este rezultatul unor principii economice clare, care se află la rădăcina tuturor fenomenelor sociale“⁴⁰. El a împrumutat fără îndoială această idee de la Marx, dar a interpretat-o în mod diferit, respingând opinia conform căreia un nivel înalt de dezvoltare economică ar fi condiția necesară a socialismului. În Rusia, afirma el, revoluția socialistă putea izbândi ori în *viitorul îndepărtat*, după ce țara va fi trecut prin toate fazele capitalismului *ori chiar în acel moment*, înainte ca economia capitalistă să prindă rădăcini, deci atâta timp cât ideile egalitare aveau încă o bază economică în instituțiile comunale ale poporului rus. Existența celei de-a doua posibilități era pentru

el o dovadă a faptului că Rusia era, după toate probabilitățile, mai aproape de socialism decât Occidentul capitalist. Această opinie a fost ridiculizată de Engels; Tkacev i-a răspuns lui Engels într-o „Scrisoare deschisă“ (1874), acuzându-l de trădarea oportunistă a adevăratului spirit revoluționar și de necunoașterea condițiilor din Rusia⁴¹. Populiștii ortodocși, care credeau în munca printre oameni și prin oameni, au condamnat aspru elitismul lui Tkacev și l-au suspectat pe acesta că ar încerca să înlocuiască revoluția „politică“ printr-una „socială“. Totuși, importanța acordată de Tkacev organizării centralizate a revoluționarilor și luptei politice imediate împotriva autocrației și-a găsit un teren ideologic mai favorabil în a doua jumătate a anilor '70, când dezamăgirea față de metodele „non-politice“ de luptă cuprinsese întreaga mișcare revoluționară. Critica lui Tkacev la adresa diverselor forme de muncă printre oameni a servit drept catalizator pentru ideologia acelor populiști care, în 1879, s-au despărțit de organizația Pământ și Libertate pentru a-și crea propriul partid, botezat Voința Poporului.

Gândirea reacționară

Asasinarea lui Alexandru al II-lea de către membrii grupării Voința Poporului a avut rezultate diferite față de cele scontate de conspiratori: ceea ce a urmat a fost o lungă perioadă de reacțiune continuă, promovată și simbolizată de figura întunecată a lui Konstantin Pobedonoțev, influentul procuror-general al Sfântului Sinod. Trebuie totuși să observăm că spiritul acestei reacțiuni rapide se născuse mai devreme, în timpul domniei „țarului eliberator“. Explozivul val de șovinism reacționar în favoarea Rusiei Mari, ce lupta pentru dominația rusă asupra slavilor și rusificarea forțată a așa-ziselor „teritorii de frontieră“ (mai ales Polonia), fiind însoțit de ura îndreptată împotriva revoluționarilor și a liberalilor și de un flagrant anti-semitism tot mai

intens datează din timpul insurecției poloneze a anului 1863. De atunci încolo, această orientare ideologică a jucat un rol important în politica guvernului rus.

Ar fi imposibil să descriem în această scurtă prezentare evoluția tuturor curentelor de gândire reacționară din Rusia. Ca o alternativă, ne vom ocupa de doi gânditori caracteristici, totuși foarte originali: Nikolai Danilevski (1822-1885) și Konstantin Leontiev (1831-1891). Primul era teoreticianul de frunte al panslavismului rus, care a devenit o mișcare organizată după Războiul Crimeei, a obținut primele succese la Congresul Slav de la Moscova din 1867 și a atins maxima dezvoltare în anii de dinaintea războiului ruso-turc din 1877. Cel de-al doilea, un romantic al reacțiunii, a fost cel mai pitoresc și mai extremist gânditor reacționar rus. Lui îi aparțin sinistrele cuvinte: „Rusia ar trebui înghețată pentru a o salva de la putrezire“.

Cartea lui Danilevski, *Rusia și Europa* (1871), era o încercare de a așeza „ideea slavă“ pe fundamente naturaliste și de a o salva astfel de influența slavofilismului romantic și a „sentimentalismului mistic“ din timpul Sfintei Alianțe. Concret, aceasta însemna o negare hotărâtă, dacă nu chiar brutală, a valorilor umane universale, o respingere a universalismului atât raționalist, cât și creștin. După Danilevski, nu există lucruri precum „Umanitatea“, civilizația umană sau progresul uman general; unitățile reale ale studiului istoric sunt „tipuri istorico-culturale“ diferite, auto-suficiente (deși nu în mod necesar și închise) și care nu pot fi înțelese ca simple „etape“ ale unei istorii pretins „universale“. Fiecare „tip istorico-cultural“ cunoaște un ciclu de dezvoltare organică, dar e absurd să vorbim despre o dezvoltare generală a „Omenirii“. Civilizația eropeană sau romano-germanică a intrat deja într-o perioadă de declin, dar slavii, din fericire, nu aparțin Europei – ei au deci menirea de a crea, sub hegemonia Rusiei, o întreagă nouă civilizație, mai puternică și mai plutivalentă decât toate cele care au

precedat-o. Pentru a-și împlini această menire, Rusia trebuia să cucerească Constantinopolul, să-i elibereze pe slavi de sub stăpânirea turcească și austriacă, să-i unească „sub aripile vulturului rusc” și astfel să devină o putere politică invincibilă. În această luptă pentru putere toate mijloacele sunt permise. Etica creștină nu impune obligații decât în sfera relațiilor individuale; statele și națiunile nu au suflet, așa că nu pot avea valori superioare propriilor interese pământești. În politică nu e loc pentru idealism și umanism; singura regulă este „ochi pentru ochi și dinte pentru dinte” sau „principiul utilității” al lui Bentham.

La ea acasă, Rusia ar trebui, desigur, să se angajeze într-un război împotriva influențelor distructive ale Occidentului decadent – mai ales împotriva liberalismului și „umanismului abstract”. Astfel, teoria „tipurilor istorico-culturale” – în sine o interesantă anticipare a viziunii lui Spengler – s-a dovedit a fi o teorie a naționalismului reacționar și a expansionismului fără niciun scrupul.

Leontiev, care timp de zece ani a fost consulul Rusiei în Turcia, nu era un panslavist, deși în anumite privințe se considera un discipol al lui Danilevski. Principala tendință în gândirea sa o constituia dezgustul adânc, aristocratic și estetic, față de civilizația burgheză a Occidentului. În filozofia istoriei elaborată de el (prezentată pe larg în tratatul său „Bizantinismul și lumea slavă”, 1875), el a propus o doctrină tripartită a procesului de dezvoltare istorică. Conform acesteia, orice organism cultural se ridică de la stadiul unei „simplități inițiale” la cel al unei „complexități înfloritoare”, prin individualizarea părților sale și comasarea lor într-o „despotică unitate a formelor”. Punctul culminant al acestei etape este reprezentat de stadiul unei diversități maxime în interiorul unei uniuni morfologice individualizate; după aceea, dezvoltarea intră într-o fază de declin – părțile individualizate devin din nou omogene, organismul cultural ca întreg trece printr-un proces distructiv de „simplificări se-

cundare“ și printr-o „inter-fuziune nivelatoare“, care duc în final la disoluția și moartea sa. Occidentul capitalist al modernității este un trist exemplu de cultură muribundă; Rusia ar putea încă să evite acest destin sumbru, cu condiția să se bazeze pe fundamentele bizantinismului, a cărui moștenire a fost păstrată de autocrația rusă și de creștinismul ortodox. Fără bizantinism, rușii, și slavii în general, nu sunt decât un „material etnografic“ pasiv, căruia îi lipsește o individualitate culturală distinctă. Mișcările naționale în rândul slavilor din Balcani sunt în mod fundamental odrasla „proceselor liberal-egalitariste“, anti-culturale și nivelatoare din Occident. Rusia ar trebui prin urmare să abandoneze programul panslavist de sprijinire a acestor mișcări. În prezent, ar fi mai bine ca ea să ofere sprijin turcilor și fanarioților greci, până când Rusia însăși, vindecată de cancerul liberalismului și revoluționarismului, va fi în stare să-și susțină drepturile de unic moștenitor al Imperiului de Răsărit.

Leontiev era și un gânditor religios – la sfârșitul vieții sale el chiar s-a călugărit în secret. El a abjurat orice soi de creștinism sentimental, „colorat în roz“, inclusiv „democratismul ecleziastic“ al slavofililor, a apreciat valoarea religioasă a fricii, *timor Domini*, și a predicat un creștinism bizantin „negru“, bazat pe rit, asceză și supunerea față de autoritate. A respins cu sadism orice formă de credință optimistă în fraternitatea umană, în armonia și fericirea universală. Toate marile religii erau, în ochii lui, „doctrină ale pesimismului, care aprobă suferințele și nedreptățile vieții pământești“⁴².

Remarca lui Leontiev despre „creștinismul roz“ era îndreptată împotriva lui Dostoievski, care, în discursul său despre Pușkin (din aprilie 1880) a profetizat reconcilierea dintre rebela inteligenție rusească și umilul popor rus pravoslavnic. Și mai dezgustătoare erau pentru Leontiev învățătură lui Tolstoi și filozofia religioasă a lui Vladimir Soloviev, pe

care inițial îl admirase, dar care apoi îl dezamăgise crud, pentru că se agățase de idealurile liberale ale progresului.

Să ne oprim acum la ideile acestor trei scriitori menționați mai sus. Ei au fost, fără îndoială, foarte diferiți, dar fiecare dintre ei a participat la reînvierea interesului pentru religie care a avut loc în Rusia în ultimele decade ale secolului al XIX-lea.

Literatura profetică și filozofia mesianică

Pentru că nu e nevoie de nicio introducere pentru Fiodor Dostoievski (1822-1881) și Lev Tolstoi (1828-1910), ne vom mărgini să facem un scurt rezumat al contribuțiilor acestora la gândirea filozofică, religioasă și socială rusească.

În romanele lui Dostoievski se desfășoară o uriașă controversă – controversa dintre umanismul rebel, ateist și „adevărul creștin“, între „omul-ca-Dumnezeire“ și „Dumnezeul-ca-umanitate“. Civilizația Europei moderne s-a abătut de la calea lui Christos, calea Dumnezeului-om, și a ales în schimb deificarea omului. Atât capitalismul, cât și socialismul, erau, în ochii lui Dostoievski, rezultatul îndepărtării de Dumnezeu – primul apăsarea ca un regat al raționalismului calculat și al libertății individualiste care-și permite orice; al doilea, ca o încercare arbitrară de înlocui legăturile sociale dizolvate printr-o uniune artificială și forțată. Ruptura de tradiția creștină a eliberat forțele iraționale distructive din oameni (vezi *Însemnări din subterană*, 1864) și a dat naștere unei gândiri pernicioase, care a dus la descompunerea unității spirituale, non-raționale a societății și, de aici, la dezintegrarea personalității umane. Fără Dumnezeu, libertatea individualistă îi duce pe oameni ori la sinucidere (vezi sinuciderea lui Kirilov din *Demonii*, 1872), ori la cel mai deplin imoralism, în care totul e permis (vezi teoria lui Raskolnikov din *Crimă și pedeapsă*, 1866); reversul ei este despotismul diverselor „teorii abstracte“ care încearcă

să salveze omenirea fără ajutorul lui Dumnezeu (vezi ideile lui Șigalev din *Demonii*). Poporul rus, mai ales umilul țăran rus, era conceput ca un „purtător de Dumnezeu”, păstrând în credința sa ortodoxă rădăcinile unei viitoare regenerări (vezi ideile lui Șatov din *Demonii* și versiunea lor modificată din *Jurnalul unui scriitor*). „Hoinarii” ruși, adică alienata inteligență occidentalizată, erau chemați să se prosterneze în fața poporului, totuși cu recunoașterea faptului că arzătoarea căutare a adevărului și universalismul viziunii lor vor amplifica și îmbogăți valorile tradiționale.

Un rezumat al ideologiei lui Dostoievski poate fi găsit în ultimul său roman, *Frații Karamazov* (1880), mai ales în capitolul cu titlul grăitor „Pro și contra”. Ivan Karamazov se revoltă aici împotriva teodiceei, refuză să accepte „armonia” plătită cu prețul suferinței nevinovaților. Această revoltă îl conduce în cele din urmă spre sistemul prezentat în „Legenda marelui inchiizitor”⁴³. Confruntarea acestui sistem cu tăcutul Christos și cu figurile lui Alioșa Karamazov și a călugărului ortodox, bătrânul Zosima, trebuia să dovedească, în intenția lui Dostoievski, că revolta împotriva lui Dumnezeu nu poate duce decât la o totală distrugere a libertății și că adevărata libertate este posibilă doar întru Christos, care a spus că omul nu trăiește doar cu pâine.

Spre sfârșitul vieții sale, Dostoievski era în relații amicale cu Pobedonostev, iar ideile lui erau exploatate intens de cercurile reacționare. Cu toate acestea, Dostoievski însuși nu a fost doar un reacționar; înlăuntrul lui, a existat mereu o neliniște morală, care i-a subminat utopismul conservator și care a făcut ca scrierile sale să devină tot mai ambigue, dar și mai profunde. De aceea și opera sa a ajuns moștenirea comună a mai multor curente de gândire, printre care și ramura ateistă a existențialismului.

Deși a fost un adversar hotărât al raționalismului, ca gânditor religios, Dostoievski nu poate fi numit un transcendentist – întrucât pe el îl preocupa în primul rând funcția

socială a religiei, importanța miracolului pentru solidaritatea socială și integritatea individuală. Vederile religioase ale lui Lev Tolstoi erau încă și mai mundane; Tolstoi, după ce trecuse, la sfârșitul anilor '70, printr-o criză spirituală (magnific descrisă în *Confesiunile sale*), s-a întors spre credință, dar, creându-și propria versiune de creștinism, unul heterodox, complet raționalist și moralist. Era o doctrină neortodoxă de tip „evangelic“, proslăvind viața omului simplu și respingând natura divină a lui Christos, deși vedea în el cel mai mare îndrumător moral al omenirii.

Această doctrină, expusă pe larg de Tolstoi în *Ce cred eu* (1884), *Ce-i de făcut?* (1886), *Împărăția lui Dumnezeu se află în tine* (1893) și alte tratate, era un amestec bizar de creștinism non-confesional, raționalist, și utopism social nostalgic, amintind în multe privințe de ideile anarhiștilor și populiștilor ruși, dar diferit de acestea prin accentul pus pe respingerea violenței. Textul biblic fundamental era, pentru Tolstoi, Predica de pe Munte, cu accentul său asupra caracterului non-violent al rezistenței în fața răului. Prin rău, Tolstoi înțelegea tot ce contrazicea bunul simț și modul de viață al oamenilor simpli, truditori, mai presus de orice al țărănimii patriarhale, a cărei viață i se părea cea mai naturală, mai rațională și mai creștină. În consecință, el ataca cu forță statul, cu aparatul său instituționalizat de violență și ordinea socială bazată pe inegalitate, competiție și proprietate privată; în contrast puternic cu naționalismul romantic al lui Dostoievski, Tolstoi detesta sentimentele naționale și predica pacea universală și frăția cosmopolită dintre oameni. El ajungea la extreme când acuza știința de faptul că servește interesele artificiale ale privilegiaților sortii, iar arta (în particular arta modernistă de la sfârșitul secolului, dar și ce a a măștrilor din trecut, ca Shakespeare și Pușkin, precum și propriile sale romane) de faptul că este un simplu divertisment, un mijloc de a-i excita pe cei sofisticăți și leneși din clasele de sus, fiind prin urmare inin-

teligibilă și nefolositoare pentru popor. Artă, a declarat el, este o chestiune serioasă; este un mijloc puternic de comunicare interumană, deci calitatea ei depinde de valoarea și inteligibilitatea sentimentelor pe care încearcă să le exprime (*Ce este artă?*, 1898).

Asemănările dintre tolstoianism și populism sunt poate mai vizibile dacă le abordăm printr-o comparație dintre doctrina lui Tolstoi cu cea a lui Mihailovski. Ca și Mihailovski, Tolstoi pune sub semnul întrebării și respingea concepția în vogă despre progres, susținând hotărât că „vârsta de aur se află în spatele nostru”; de acord cu „sociologia subiectivă”, susținea supremația punctului de vedere etic și condamna teoriile ce susțineau existența unor legi inexorabile ale istoriei, acuzându-le de imoralism și de optimism orb; ca și Mihailovski, Tolstoi a criticat vehement teoriile sociologice „organice” și explicațiile apologetice ale diviziunii muncii, în care nu vedea altceva decât „nerușinata scuză a celor leneși”; împotriva „muncii specializate”, și el, ca și criticul populist, propunea idealul dezvoltării multilaterale a omului. Desigur, diferențele dintre cei doi sunt și ele importante: dincolo de dezacordul evident asupra non-violenței, Mihailovski nu împărtășea atitudinea lui Tolstoi față de știință și artă și nici entuziasmul său față de familia patriarhală. Amândoi au creat o utopie țărănească retrospectivă, dar Mihailovski, în opoziție cu contele de la Iasnaia Poliana, a încercat să o adapteze tradiției „iluminiștilor” și valorilor general acceptate ale inteligenței progresiste.

Influența tolstoianismului nu trebuie supraestimată. Vocea profetului rus al regenerării morale s-a făcut auzită în toată lumea, dar puțini au fost cei care au încercat să pună ideile lui în practică (el însuși nu a reușit acest lucru). Poate că cel mai important efect al acestor idei e constituit de influența lor ulterioară asupra lui Gandhi, dar explicația acestui fapt trebuie căutată în chiar tradițiile gândirii indiene.

Cel de-al treilea gânditor, Vladimir Soloviev (1853-1900), prieten și admirator al lui Dostoievski și un adversar convins al tolstoianismului, era un transcendentalist și un gnostic, un vizionar mistic și un mesianist. Hrănit cu ideile slavofililor⁴⁴ și saturat de moștenirea filozofică a romantismului german, mai ales de filozofia și teozofia lui Schelling, cu sursele sale neo-platonice și mistice, el îl concepea pe Christos nu ca pe un om, precum făcea Tolstoi, ci ca pe Logosul divin, iar lumea ca pe o manifestare a lui Dumnezeu. El era un filozof cu sistem, unul dintre primii și cu siguranță cel mai influent din Rusia, dar cariera sa universitară, începută după strălucitoarea susținere a tezei *Criza filozofiei occidentale* (1874), a fost foarte scurtă – în 1881 a fost nevoit să se retragă de la catedra universitară, datorită apelului său către țarul Alexandru al III-lea de a-i grația pe regicizii populiști. La puțin timp după aceasta, s-a despărțit de epigonii slavofililor și, împotriva ideii de specific național și religios promovată de aceștia, a propus o viziune ecumenică și o concepție universalistă asupra umanității.

Filozofia lui Soloviev era una a „unității totale“. Concepând lumea ca Absolutul în procesul devenirii, el distingea pe parcursul acestuia din urmă trei momente, corespunzătoare celor trei persoane ale Sfintei Treimi: momentul unei unități statice, nediferențiate, momentul individualității și al diferențierii și, în cele din urmă, momentul suprem al unei „unități totale“, libere și diferențiate. Ideea unei astfel de unități cosmice – Sophia sau „sufletul lumii“ – se îndepărtase la un moment dat de Logosul divin, plonjând în lume, într-o luptă haotică de elemente ostile. Actul al doilea al dramei cosmice l-a constituit apariția omului. De atunci Sophia, identificându-se cu „umanitatea ideală“, a început să se ridice spre o nouă unitate cu Dumnezeu, în ipostaza Dumnezeului-ca-om (*Discursuri despre Dumnezeu-ca-om*, 1878). Unirea dintre Logos și Sophia, dintre Dumnezeu și om, se împlinise prin Iisus. Rămâne, totuși –

pentru a se ajunge la reînnoirea și transfigurarea totală a lumii – ca Occidentul și Orientul să se împace, ca bisericile creștine să se unească și să se împlinească astfel, pe plan istoric, împărăția Sfântului Duh.

În ciuda poziției centrale pe care o deține în filozofia lui Soloviev, noțiunea de *Sophia* nu e foarte clară. În unele scrieri, Soloviev distinge între *Sophia* și „sufletul-lumii“, definind-o pe prima ca pe „substanța Sfântului Duh“, elementul feminin, pasiv, din Divinitate, „eternul Feminin“. De acest din urmă sens al cuvântului „Sophia“ se leagă teoria sa asupra iubirii sexuale (*Semnificația iubirii*, 1892-1894), în care pretinde că adevărata semnificație a iubirii nu stă în procreație, ci în aspirația omului spre asemănarea sa cu Dumnezeu, prin restaurarea unității androgine⁴⁵.

În sferele creației umane, ale cunoașterii și ale vieții sociale, „unitatea-totală“ ar trebui să se manifeste ca „demiurgie liberă“, ca „teozofie liberă“, unind într-o sinteză superioară empirismul, raționalismul și misticismul, și de asemenea ca „teocrație liberă“, prin care să se depășească separația dintre biserică, stat și societate (*Fundamentele filozofice ale cunoașterii integrale*, 1877 și *O critică a principiilor abstracte*, 1880). Ar trebui adăugat totuși că această utopie teocratică era amestecată cu o critică liberală îndrăzneță a „creștinătății istorice“ și a politicii autocrației rusești, mai ales în chestiunile naționale și religioase.

În anii '90, Soloviev a ajuns să fie nemulțumit de idealul său teocratic. În *Justificarea Binelui* (1897), el și-a bazat sistemul etic pe fundamentul concepției kantiene despre autonomia Binelui, făcând astfel o concesie notabilă secularismului. Sfârșitul vieții sale a fost marcat, în schimb, de sentimente escatologice și de viziuni apocaliptice descrise în *Trei convorbiri* și *Povestirea despre Antichrist* (1900).

Influența postumă a lui Soloviev a fost într-adevăr enormă. Marele poet Aleksandr Blok a fost fascinat de ideea de „etern Feminin“ și de concepția sa „demiurgică“ despre

artă; și alți simboliști s-au inspirat masiv din opera sa. La începutul secolului XX a apărut în Rusia o întreagă pleiadă de filozofi ai religiei (S. Bulgakov, S. Frank, într-o anumită privință N. Berdiaev și mulți alții) care s-au inspirat în principal din Soloviev și care îi datorează acestuia elementele principale ale concepției lor.

Plehanov și controversa asupra capitalismului

În gândirea revoluționară rusă, începutul anilor '80 a fost marcat de un eveniment semnificativ: Gheorghi Plehanov (1856-1918)⁴⁸, fostul lider al Redistribuției Negre, care, în opoziție cu Voința Poporului, continuase în exil linia ortodoxă a populismului, a fost convertit la marxism și a creat, împreună cu adepții săi, Grupul pentru Emanciparea Muncii (1883) – prima organizație din Rusia care și-a formulat programul pe baza fundamentelor teoretice ale marxismului.

Nu e deloc întâmplător că Plehanov – cel mai serios teoretician al „populismului“, în sensul strict, istoric al cuvântului – a fost cel care, pentru prima oară, s-a despărțit de populism și a acceptat dezvoltarea capitalistă a Rusiei. Ca avocat convins al muncii printre oameni și prin oameni el a fost întotdeauna un inamic al „blanquismului“, de care și-a acuzat adversarii din Voința Poporului; materialismul istoric și exemplul concret al social-democrației germane i-au permis să se angajeze pe calea luptei politice, păstrând, în același timp, linia anti-blanquistă a „vechiului populism“. În același timp, ca populist „ortodox“, el a fost mereu împotriva impunerii idealurilor „abstracte“ ale *intelligenției* asupra poporului, așa că atunci când datele statistice l-au convins că în Rusia comuna se dizolva și că tendința „naturală“ a economiei țărănești era capitalismul, Plehanov nu a avut de ales și l-a acceptat pe cel din urmă ca pe o lege necesară și universală a dezvoltării.

În primele sale cărți marxiste (*Socialismul și lupta politică*, 1883 și *Diferențele noastre*, 1885), Plehanov a lansat un atac pătimaș împotriva celor două concepții care puneau în pericol mișcarea revoluționară rusă: vechea prejudecată populistă împotriva „libertății politice” și ideea „blanquistă” despre preluarea puterii. Marxismul rusesc era, în ochii lui, o continuare a occidentalismului rus; marea misiune a clasei muncitoare din Rusia era să împlinească opera lui Petru cel Mare. Dacă socialiștii revoluționari ar pune mâna pe putere s-ar împiedica realizarea acestui scop și s-ar produce un uriaș regres istoric. Adevăratul socialism este imposibil fără un nivel înalt de dezvoltare economică și fără un nivel la fel de înalt al conștiinței de clasă în rândul muncitorilor. Revoluționarii care încearcă să impună socialismul într-o țară înapoiată „vor căuta salvarea în idealurile comunismului patriarhal și autoritarist”, având o castă socialistă în locul „Copiilor Soarelui” și ai slujbaşilor acestora din Peru⁴⁷. Pentru a preveni această situație, revoluționarii ruși ar trebui să aleagă mai degrabă „lunga și dificila cale a capitalismului” – un drum al luptei politice prin mijloacele agitației în rândul muncitorilor, în cooperare cu liberalii și cu toate forțele progresiste ale societății. Revoluția socialistă trebuia separată de revoluția politică (i.e., de înfrângerea absolutismului) printr-o perioadă de timp suficient de lungă pentru a se atinge gradul maxim de industrializare capitalistă și pentru a educa muncitorii la școala legalității și a libertății politice. Această perioadă ar fi mai scurtă decât în Occident, pentru că în Rusia (datorită influenței occidentale) mișcarea socialistă a început foarte devreme, în faza inițială a capitalismului. Dar această perioadă nu trebuie să fie *prea* scurtă – scurtarea în exces a oricărui proces duce întotdeauna la rezultate finale indezirabile.

În argumentele lui Plehanov se pot distinge două direcții de raționament: el susține uneori că dezvoltarea europeană, capitalistă este cea mai bună cale de urmat pentru Rusia, dar

mai des se referă la o presupusă „necesitate“, pretinzând că nu ar exista alte posibilități și că programul său s-ar baza pe cunoașterea științifică a „legilor obiective ale istoriei“, iar valabilitatea prognozei sale poate fi dovedită cu „precizie matematică“. În mod evident, el era înclinat să generalizeze tipul occidental al dezvoltării sociale, despărțindu-se în acest punct, fără să-și dea seama, de Marx, care era departe de a crede că țările înapoiate, Rusia mai ales, nu aveau altă alternativă decât să repete modelul de dezvoltare al țărilor occidentale avansate. Din punctul său de vedere, prezentat cel mai sistematic în cartea *Cu privire la dezvoltarea perspectivei moniste a istoriei* (1895), el se pretindea a fi un filozof marxist ortodox. În realitate, el oferea totuși o interpretare extrem de necesitaristă a materialismului istoric și dialectic. Necesitarianismul era, desigur, o trăsătură comună a versiunii dominante, pozitivistă a marxismului, ce diminua rolul activ al conștiinței și transforma materialismul istoric într-o teorie a progresului istoric semi-automat. Trebuie să adăugăm, totuși, că la Plehanov (în contradicție cu evoluționismul naturalist al unui Kautsky) exista și o puternică influență provenită de la Hegel, în a cărui filozofie el a încercat să găsească argumente împotriva „subiectivismului“ populist. Caracteristică pentru „părintele marxismului rusesc“ era fascinația sa adâncă față de „reconcilierea cu realitatea“ a lui Belinski: el vedea aici o eroare, dar o eroare genială, ce consta nu într-o atitudine generală față de „realitatea rațională“, ci într-o înțelegere prea statică, non-dialectică a acesteia. Revolta împotriva *Weltgeist*-lui în numele unui ideal nobil, dar „subiectiv“, a fost denumită de el „păcatul original al gândirii teoretice“⁴⁸.

Poziția lui Plehanov în interiorul Voinței Poporului era văzută ca echivalând cu o trădare a socialismului, ceea ce era de înțeles și inevitabil totodată. Mai periculoasă pentru Plehanov a fost însă întâmplarea că adversarii săi populiști au putut împrumuta argumente nu doar din „sociologia su-

biectivă“, dar și dintr-o teorie a progresului economic care se pretindea pe de-a-ntregul „obiectivă“, bazată pe o atentă examinare a faptelor empirice. Aceasta a fost teoria lui V. Voronțov (1847-1918), reprezentantul de frunte al populismului „legal“, non-revoluționar, pe care el a expus-o în cartea sa *Soarta capitalismului în Rusia* (1882)⁴⁹.

Capitalismul din Rusia, susținea Voronțov, este unul artificial, o parodie de capitalism. El nu se poate dezvolta fără să fie subvenționat substanțial de către guvern. Potențialul său productiv este foarte limitat, pentru că nu poate concura cu capitalul țărilor industrializate mai avansate: piețele străine au fost deja împărțite; piața locală nu se poate extinde datorită sărăciei crescânde a maselor, care însoțește inevitabil capitalismul în faza sa incipientă de dezvoltare. În Occident, capitalismul a împlinit o mare misiune progresistă: în Rusia, totuși, și în toate țările care „și-au întârziat intrarea în arena istoriei“, el este doar o formă de exploatare a maselor pentru beneficiul unui grup restrâns. O industrializare de succes a Rusiei poate fi îndeplinită doar cu mijloacele planificării socialiste, prin intermediul acțiunilor guvernului. Voronțov se aștepta, desigur, ca industrializarea socialistă să fie mai puțin dureroasă, mai umană decât varianta sa capitalistă, ca ea să protejeze țărâniimea rusă și pe micii producători de atrocitățile „acumulării primitive“.

Teoriile lui Voronțov au fost dezvoltate și modificate de un alt „populist legal“, Nikolai Danielson (1844-1918). El a corespondat cu Marx și Engels și a fost traducătorul în rusă al primului volum din *Capitalul* (aceasta a fost prima traducere a cărții în orice limbă; publicată în 1872, ea a fost citită intens de tinerii populiști). În domeniul economiei politice el se considera un marxist, încercând să aplice metoda marxistă la problemele specifice ale unei țări înapoiate. El a formulat astfel principala sarcină a acestei întreprinderi: „trebuie să ridicăm industria rusească la nivelul înalt al in-

dustriei occidentale, crescând bunăstarea poporului, fără să ajungem dependenți economic de țările mai civilizate⁵⁰. El vedea soluția acestei probleme în naționalizarea și planificarea socialistă. Ca toți populiștii, era preocupat, înainte de toate, de apărarea „producătorilor direcți” de pericolul expropriării capitaliste. El se distingea de Voronțov prin solicitarea unor mijloace mai radicale: era sceptic în legătură cu jumătățile de măsură ca reducerea taxelor în agricultură, creditele mici sau promovarea asociațiilor de mici producători; el pune accentul mai mult pe industria modernă de mare amploare, creată și controlată de stat.

Punctul slab al argumentației lui Voronțov și Danielson rezida în ideea implicită după care programul lor economic putea fi realizat de către statul țarist existent; de aceea, Plehanov i-a numit cu dispreț „socialiștii din poliția secretă”. Populiștii, la rândul lor, îi tratau pe marxiștii ruși ca pe niște apologeți deghizați ai capitalismului. Controversa dintre cele două curente de gândire a atins punctul culminant în anii '90, odată cu emergența așa-numitului „marxism legal”. Figura cea mai proeminentă a „marxiștilor legali” a fost Piotr Struve (1870-1944), ale cărui *Note critice privind dezvoltarea economică a Rusiei* (1894) conținea faimoasa frază: „Trebuie să recunoaștem că ne lipsește cultura și să mergem la școala capitalismului⁵¹. După cartea lui Struve, „marxismul legal” a devenit un aliat ideologic influent al programului de industrializare capitalistă a Rusiei al lui Witte, având propriile sale reviste și reprezentanții săi în universități și în alte instituții de educație superioară (M. Tugan-Baranovski, A. Scvorțov și alții).

Nu se poate nega că „marxiștii legali” erau în esență liberali, și nu socialiști, fiind interesați în primul rând de creșterea economică și de libertatea constituțională și tratând socialismul ca pe o chestiune ce ținea de viitorul îndepărtat. Chiar și în construcțiile lor teoretice ei erau, de la început, destul de departe de marxismul ortodox; Stru-

ve a anticipat, în *Notele critice*, câteva din ideile cruciale ale revizionismului lui Bernstein și de asemenea a afirmat că marxismului îi lipsea încă un fundament filozofic adecvat, deși era cea mai riguroasă științific dintre teoriile progresului social. În jurul lui 1900, majoritatea foștilor „marxiști legali” s-au despărțit finalmente de social-democrații ruși și s-au alăturat mișcării liberale în plină ascensiune.

În afară de Grupul pentru Emanciparea Muncii și de „marxiștii legali”, mai exista în anii '90 o a treia variantă de marxism rusesc: marxismul revoluționar, care se dezvolta, spre deosebire de cel al grupului lui Plehanov, nu în exil, ci în Rusia, continuând în multe privințe tradițiile revoluționare ale populismului. Mulți membri ai cercurilor revoluționare din anii '80 și de la începutul anilor '90, mai ales din zona Volgăi, combinau, în vederile lor, un amestec de marxism cu un cult al grupării Voința Poporului și cu ideea populistă a unei tranziții directe la socialism. În anii '80, cel mai reprezentativ pentru această formație intelectuală de tranziție, semi-marxistă, semi-populistă, a fost Aleksandr Ulianov, care în 1887 va fi executat pentru încercarea, eșuată, de a-l ucide pe țar. Frațele său mai mic, viitorul Lenin, va deveni în curând un marxist sută la sută. Desigur, el îi datora mult lui Plehanov, dar în anumite privințe s-a despărțit de vederile acestuia chiar din operele sale de tinerețe. Aceste diferențe erau poate cele mai notabile în atitudinea sa vizavi de populiști și de „marxiștii legali” (vezi, mai ales, tratatul său polemic *Conținutul economic al populismului și critica lui din cartea lui P. Struve*, 1895). Spre deosebire de Plehanov, tânărul Lenin l-a suspectat de la bun început pe Struve că ar fi un liberal burghez și l-a acuzat că a accentuat prea mult diferențele dintre marxism și populism, pierzând din vedere țelurile comune, întrucât ambele erau ideologii ale producătorului direct⁵². Lenin s-a rupt de „obiectivismul” lui Struve, observând cu abilitate că el ar putea degenera ușor într-o justificare a condițiilor existente, și a ridicat, împotriva acestuia, spiritul lui *partiinost*⁵³. Capitalismul rus

a fost tratat de el (în contradicție atât cu Struve, cât și cu Plehanov) nu ca o structură ce se va dezvolta pe deplin și va da roade doar în viitor, în condițiile unei libertăți politice, ci ca pe „ceva deja și definitiv existent”⁵⁴, ca o structură ce era deja suficient de coaptă pentru a justifica angajarea plenară în lupta împotriva ei. El i-a acuzat pe populiști nu că ar fi fost prea anti-capitaliști, ci, din contră, că nu erau destul de conștienți de tendințele capitaliste din viața contemporană și, în consecință, că s-ar fi agățat de iluziile burgheze.

Semnificația acestor particularități ale poziției lui Lenin în controversele anilor '90 poate fi cântărită pe de-a-ntregul din perspectiva dezvoltării ulterioare a gândirii sale politice. Operele sale timpurii aruncă o lumină revelatoare asupra unor idei de-ale sale precum: apărarea rolului important pe care-l are „factorul subiectiv” – conștiința revoluționară și voința organizată – în procesul istoric; interesul său profund pentru problema agrară; refuzul său de a trata țăranii ca pe o „masă reacționară” (atitudine caracteristică lui menșevicilor și întregii Internaționale a II-a); tactica sa politică de alianță nu cu liberalii (cum postulase Plehanov), ci cu țăranimea democratică. Istoria acestor lucruri aparține, totuși, unei perioade ulterioare și nu poate fi separată de dificila și complexa istorie a social-democrației ruse și a mișcării muncitorești din primele două decade ale secolului al XX-lea.

(traducere de Raluca Dună)

Note:

1. Eseul de față este un scurt rezumat, inevitabil simplificat, a două din cărțile mele despre istoria intelectuală a Rusiei, publicate în engleză – *The Controversy over Capitalism*, Oxford, 1969 și *The Slavophile Controversy*, Oxford, 1975 – și a unei ample *Istории a filozofiei și a gândirii sociale ru-*

sești de la Iluminism la marxism (*Rosyiska filozofia i myśl społeczna od Oświecenia do marksizmu*), Varșovia, 1973. Eseul intenționează (1) să-i familiarizeze pe specialiști cu principalele idei ale perspectivei mele sintetice și (2) să le ofere non-specialiștilor (mai ales studenților) o introducere generală în această tematică. Prin urmare, am evitat deliberat să menționez în note vasta literatură secundară rusească și sovietică; este cunoscută de către specialiști, iar non-specialiștii care nu citesc rusește pot ușor găsi informația bibliografică în cărțile publicate în engleză.

2. Vezi această scrisoare către I. I. Dmitriev din 1818 (citată din R. Pipes, „Karamzin’s Conception of the Monarchy“, *Harvard Slavic Studies* 3, 1957, p. 35.

3. Vezi R. Pipes, *Karamzin’s Memoir on Ancient and Modern Russia*, Cambridge, Mass., 1959.

4. Ele sunt tratate pe larg în A. G. Mazour, *The First Russian Revolution, 1825*, ed. a II-a, Stanford, 1961.

5. Citat din S. S. Volk, *Istoricheskie vzgliady dekabristov*, Moscova, 1958, p. 303.

6. *Ibid.*, p. 413.

7. Vezi P. K. Christoff, *The Third Heart. Some Intellectual-Ideological Currents and Cross-Currents in Russia, 1800-1830*, Haga, 1970, pp. 88-89.

8. Vezi *Izbrannye Sotsialno-politicheskie i filosofskie proizvedeniia dekabristov*, 3 vol., Moscova, 1951, 2:77.

9. O interesantă discuție a acestor chestiuni se află în M. Malia, *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*, Cambridge, Mass., 1961, cap. 5.

10. Două ediții ale operelor lui Ceaadaev au fost publicate recent în engleză: R. McNally, ed. and trans., *The Major Works of Peter Ceaadaev*, Notre Dame, Ind., 1969; P. Chaadayev, *Philosophical Letters and Apology of a Madman*, trans. by M. B. Zeldin, Knoxville, Tenn., 1969.

11. Mai ales Joseph de Maistre, Louis de Bonald și Félicité de Lamennais.

12. Vezi articolul lui Kireevski, „On the Necessity and Possibility of New Principles on Philosophy“, în J. Edie, et al., *Russian Philosophy*, 3 vol., Chicago, 1965, 1:71-213. Cele mai importante contribuții în limba engleză la studiul slavofilismului rus sunt: N. V. Riasanovsky, *Russia and the West in the Teaching of the Slavophiles*, Cambridge, Mass., 1952, P. K. Christoff, *An Introduction to Nineteenth Century Russian Slavophilism, a Study in Ideas*, vol. 1, A. S. Xomiakov, Haga, 1961; vol. 2, I. V. Kireevski, Haga, 1972. A Gleason, *European and Muscovite. Ivan Kireevsky and the Origins of Slavophilism*, Cambridge, Mass., 1972.

13. Corespondența lui Khomiakov cu Palmer a fost publicată în W. J. Birkbeck, *Russia and the English Church*, Londra, 1895.

14. Vezi Aksakov, „Memoir of the Internal State of Russia“, în M. Raeff, *Russian Intellectual History. An Anthology*, New York, 1966.
15. Contribuția lui Pogodin la ideologia „naționalismului oficial“ și locul său special în interiorul acestuia sunt discutate în N. V. Riasanovsky, *Nicholas I and Official Nationality in Russia*, Berkeley, 1959.
16. Vezi V. Terras, *Belinskij and Russian Literary Criticism: the Heritage of Organic Aesthetics*, Madison, Wisc., 1974. În această monografie se acordă atenția cuvenită faptului că estetica lui Belinski era (mai ales în anii 1830) profund impregnată de spiritul romantic și că, în ciuda campaniei sale pentru realism, el a fost dintotdeauna un admirator al marilor realizări ale literaturii romantice. Aceeași teză, coroborată cu o analiză semantică detaliată a termenului „romantism“ în scrierile lui Belinski, se poate găsi în cartea mea *Osobowość a Historia. Studia z dziejów literatury i myśli rosyjskiej*, Varșovia, 1959. O descriere stimulată și o analiză a ideilor pro-occidentalismului rus al anilor 1840 se poate găsi într-o serie de articole de Isaiah Berlin, publicate în *Encounter* (1955-1956), sub titlul „A Marvellous Decade, 1838-1848: The Birth of the Russian Intelligentsia“. Vezi de asemenea M. Malia, *Alexander Herzen*.
17. Pentru traducerea în engleză vezi *Russian Philosophy*, vol. I, pp. 312-320.
18. Vezi *Filosofskie i obščestvenno-političeskie proizvedeniia petrashevcev*, Moscova, 1953.
19. Belinski a polemizat cu Maikov în a sa *Privire asupra literaturii ruse la 1846*. Vezi V. G. Belinski, *Selected philosophical works* (Moscova, 1956).
20. Vezi jurnalul lui Herzen din 1843-1844 (A. I. Gertsen, *Sobranie sočinenii*, 30 vol., Moscova, 1954-1965), vol. II, pp. 228, 333-336.
21. Expresia „filozofia acțiunii“ (*Philosophie der Tat*) a fost folosită de un eminent hegelian polonez, August Cieszkowski, a cărui carte *Prolegomena zur Historiosophie* (Berlin, 1838) a fost foarte apreciată de Herzen și i-a influențat propria concepție. Vezi A. Walicki, „Cieszkowski und Herzen“, în antologia *Hegel bei den Slaven* (Praga, 1967).
22. Principalul eseu al acestui ciclu, „Budismul în știință“, este disponibil în limba engleză în *Russian Philosophy*, vol. I, pp. 321-327; pentru citatul de mai sus, vezi p. 332.
23. Vezi A. Herzen, *From the Other Shore and The Russian People and Socialism*, Cleveland, 1963.
24. A. Gertsen, *Sobranie sočinenii*.
25. Vezi A. Herzen, *My Past and Thoughts: the Memoirs of Alexander Herzen*, trad. de Constance Garnett, revizuită de Humphrey Higgens. Cu o introducere de Isaiah Berlin, 4 vol., New York, 1968.
26. Vezi E. Lampert, *Sons Against Fathers*, Oxford, 1965. Cea mai nouă carte despre Cerșevski, publicată în limba engleză, este N. G. O. Pereira, *The Thought and Teachings of N. G. Cernyshevskij*, Haga, 1975.

27. Pentru traducerea în engleză a acestei opere, vezi N. G. Chernyshevski, *Selected Philosophical Essays*, Moscova, 1953.
28. Acest articol a fost citit de Marx și l-a influențat în vederile sale despre posibilitățile dezvoltării economice din Rusia. Vezi V. M. Shtein, *Ocherki razvitiia russkoi obshchestvenno-ekonomicheskoi mysli XIX-XX vekov*, Leningrad, 1948, p. 236.
29. Pentru o analiză a poziției liberalilor nobili din Tver', vezi T. Emmons, *The Russian Landed Gentry and the Peasant Emancipation of 1861*, Cambridge, 1968.
30. Vezi traducerea engleză: N. G. Chernyshevsky, *What Is to Be Done? Tales About New People*, New York, 1961.
31. Vezi A. Coquart, *Dimitry Pisarev et l'idéologie du nihilisme russe*, Paris, 1946. În cartea unui ideolog sovietic, A. I. Novikov, *Nigilizm i nigilisty*, Leningrad, 1972, „nihilismul” rus al anilor 1860 este analizat din perspectiva dezvoltării ulterioare a ideilor nihiliste în gândirea rusă și occidentală.
32. Despre conflictul lui Turgheniev cu „oamenii noi” din anii 1860 vezi I. Berlin, *Fathers and Children*; conferință ținută la Sheldonian Theatre, 12 noiembrie 1970, Oxford, 1972.
33. Cartea lui P. Avrich, *The Russian Anarchists*, Princeton, 1967, conține o bibliografie importantă pe această temă.
34. Hegelianismul lui Bakunin e tratat pe larg în două monografii de A. A. Kornilov: *Molodye Gody M. A. Bakunina*, Moscova, 1915 și *Gody stranstviia Mikhaïla Bakunina*, Moscova, 1925. Vezi și D. I. Chizhevskii, *Gegel' v Rossii*, Paris, 1939 și E. Lampert, *Studies in Rebellion*, New York, 1957 (cartea se ocupă și de Belinski). Principalul document despre hegelianismul de stânga al lui Bakunin – articolul său „Reacțiunea în Germania”, publicat în *Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst*, 1842 – este disponibil în traducere engleză în *Russian Philosophy*, vol I, pp. 385-406.
35. Pentru o analiză istorică și semantică a termenului „populism” vezi capitolul I din cartea mea *Controversy over Capitalism*.
36. Cea mai completă istorie recentă a mișcării revoluționare populiste este cea a lui F. Venturi, *Roots of Revolution*, Londra, 1960).
37. Vezi P. Pomper, *Peter Lavrov and the Russian Revolutionary Movement*, Chicago, 1972 (cartea conține o bibliografie pe această temă). Scrisorile istorice ale lui Lavrov au fost traduse și publicate cu o introducere și note de J. P. Scanlan, Bekeley, 1967.
38. Citat din *Russian Philosophy*, vol II, p. 187.
39. K. Marx, *Early Writings*, trad. și ed. de T. B. Bottomore, Londra, 1963, p. 153 (*Economic and Political Manuscripts*, vol. III).
40. P.N. Thachev, *Izbrannye sochineniia na sotsial'no-politicheskie temy*, vol. 1-5, Moscova, 1932-37, vol. V, p. 93.

41. Polemica dintre Engels și Tkachev este analizată în cartea mea *Controversy over Capitalism*. Cartea conține și analiză istorică detaliată a atitudinilor schimbătoare ale lui Marx și Engels vizavi de populiștii ruși și vice versa.
42. K. N. Leontiev, *Sobranie sochinenii*, 9 vol., St. Petersburg, 1912-14, 7:230.
43. Clasică analiză a *Legendei*, din cartea lui V. Rozanov *Dostoievsky și Legenda Marelui Inchizitor* este disponibilă acum în engleză, tradusă (după a treia ediție rusă din 1906) de E. Roberts (Ithaca, N.Y., 1972).
44. Pentru relația dintre Soloviev, Dostoievski și slavofilismul rus, vezi N. Zernov, *Three Russian Prophets: Khomyakov, Dostoevsky, Solovyov*, Londra, 1944.
45. În crearea acestei curioase teorii, Soloviev s-a inspirat din unii romantici germani (în primul rând din Franz von Baader), dar și din Nikolai Fedorov (1828-1903), gânditor religios rus, care dorea să înlocuiască „voința de procreație” prin „voința învierii”. Pentru fragmente din scrierile lui Fedorov, vezi *Russian Philosophy*, vol III, pp. 16-54; pentru o analiză a ideilor sale vezi V.V. Zenkovsky, *A History of Russian Philosophy*, 2 vol., New York, 1953, vol II, cap. 2.
46. Cea mai importantă monografie despre Plehanov în limba engleză este S. H. Baron, *Plekhanov. The Father of Russian Marxism*, Londra, 1963.
47. G .V. Plekhanov, *Sochineniia*, ed- a II-a, 24 vol., Moscova, 1920-27, vol. II, p. 81.
48. Cf. A. Walicki, *The Controversy over Capitalism*, pp. 160-165.
49. O discuție interesantă despre „populiștii legaliști” versus „marxiști legaliști” se poate găsi în A. P. Mendel, *Dilemmas of Progress in Tsarist Russia. Legal Marxism and Legal Populism*, Cambridge, Mass., 1961.
50. Nikolai-on [Daniel'son], *Ocherki nashego poreformennogo obshchestvennogo khoziaistva*, St. Petersburg, 1893, pp. 300-301.
51. Vezi R. Pipes, Struve, *Liberal on the Left*, 1870-1905, Cambridge, Mass., 1970. Fraza citată este din P. Struve, *Kriticheskie zametki po voprosu ob ekonomicheskom razvitiu Rossii*, St. Petersburg, 1894, p. 288.
52. V. I. Lenin, *Opere complete*, Moscova, 1960, vol. I, p. 394.
53. *Ibid.*, p. 401.
54. *Ibid.*, p. 495.

Trei istorici

Maciej Janowski

Excelenta bibliotecă a Universității Central Europene de la Budapesta, o plăcere și o tentație irezistibilă pentru pasionații ca mine care petrec ore în șir printre rafturile sale accesibile publicului, este aranjată conform principiului tematic, așa cum se practică astăzi. În mod previzibil, există un raft dedicat istoriografiei, adăpostind numeroase lucrări, unele dintre ele dedicate unor obiecte de studiu ciudate și ermetice, cum ar fi metodologia istoriei sau filozofia istoriei. Cei interesați de marile figuri ale profesiei de istoric pot găsi acolo o bogată sursă de informații.

M-a surprins, însă, că lucrările referitoare la istoriografia est-central-europeană se află într-un alt loc. Cei care doresc să citească ceva despre, să zicem, František Palacký, Joachim Lelewel, Gyula Szekfű sau Alexandru Xenopol, trebuie să cerceteze rafturile însemnate cu numele țărilor din care provin autorii respectivi.

Există o explicație pentru aceasta. Lucrările lui Burckhardt sau Ranke sunt reprezentative pentru tradiția gândirii istorice europene și, ca atare, sunt esențiale pentru cei interesați de gândirea istorică, istoriozofie, imaginile trecutului și de alte subiecte conexe. În schimb, Lelewel, Palacký și Iorga sunt doar niște „naționaliști“, interesați ca atare numai pentru cei care studiază istoria popoarelor respective sau rubrica „istoricilor constructori de națiuni“ a teoriei naționalismului. Altminteri, moștenirea lor intelectuală nu pare a fi foarte fecundă.

Cu toate acestea, poate că merită efortul de a-i aborda pe unii dintre acești autori ca pe niște gânditori autentici, nu doar ca figuri ale istoriei naționalismului. Poate că există

lucrări de-ale lor care ar trebui mutate (doar simbolic, desigur) de pe raftul dedicat „Istoriei est-europene“ pe cel al „Problemelor centrale ale istoriografiei europene“.

Chiar dacă speranța mea de a îmbogăți moștenirea gândirii istorice europene prin studierea ideilor de bază a trei istorici provinciali se va dovedi neîntemeiată, efortul nu va fi totuși inutil. Studiarea câtorva paralele dintre istoriile intelectuale poloneză, cehă și maghiară ne poate ajuta să înțelegem mai bine aspecte particulare ale fiecăruia dintre cele trei cazuri în parte, fiind deci de interes nu doar pentru cei preocupați de istoria comparativă¹.

Îmi propun să compar, în acest eseu, ideile a trei istorici eminenți: Michal Bobrzyński (1849-1935), Josef Pekar (1870-1937) și Gyula Szekfű (1883-1955)². Toți trei au fost conservatori, fiind foarte critici față de viziunile romantice asupra istoriilor naționale respective. Paralela polonezo-cehă pare cea mai concludentă, în timp ce cazul Ungariei oferă atât analogii, cât și unele diferențe. Au existat – mai întâi la Cracovia, apoi la Praga – școli istorice importante a căror influență a depășit cu mult cercul îngust al cărturarilor profesioniști. Cea mai marcantă caracteristică a lor a fost tocmai reacția împotriva istoriografiei romantice.

Ținta: romantismul

Viziunile romantice asupra istoriilor poloneză și cehă sunt foarte asemănătoare. Doi mari istorici, Joachim Lelewel și František Palacký, au oferit – pe baza unor cunoștințe vaste și a unui efort perseverent – o imagine însuflețită a trecutului glorios, dominată de lupta dintre elementul local al democrației primordiale și spiritul străin, aristocratic al feudalismului occidental (adică german). Potrivit acestei reconstituiri istorice, democrația originală slavă a triburilor poloneze sau cehe a fost suprimată de feudalismul apărut ca efect al colonizării medievale germane. Spiritul democratic

nu a pierit însă, continuând să reapară ori de câte ori circumstanțele îi erau favorabile. În Boemia, contextul favorabil a fost creat de războaiele husite, în Polonia el a apărut ceva mai târziu, odată cu dezvoltarea „democrației nobiliare”. În timp ce Lelewel accentua faptul că această formă de democrație a îndeplinit, pentru prima dată în istorie, marele ideal al libertății politice, Palacký afirma același lucru despre husiții care, după el, puseseră în practică un ideal pe care Occidentul avea să îl înțeleagă abia trei secole mai târziu, odată cu Iluminismul și Revoluția Franceză.

În viziunea și în operele intelectualilor de talia lui Palacký sau Lelewel, aceste idei aveau o clară orientare occidentalistă și liberală; concepțiile liberale occidentale erau dovedite a coincide cu cele autohtone, cu scopul de a se ușura astfel adoptarea liberalismului apusean și de a convinge cititorul că nu se ascundea nici un pericol în spatele unor idei atât de apropiate de propriile tradiții naționale. Epigonii lor, în schimb, au ajuns la concluzii extrem de diferite. Ideea conform căreia poporul din care proveneau fusese cu mult înaintea Occidentului în ceea ce privește libertatea individului și democrația (un mod de gândire „protocronist”, pentru a împrumuta un termen foarte util al istoriografiei române) era considerată o dovadă clară a superiorității fenomenelor autohtone asupra a tot ce era importat; în consecință, ideea respectivă a alimentat stereotipurile naționaliste și autosuficiența, precum și o atitudine generală de dispreț față de străini.

Conținutul metodologic al acestor teorii romantice era, poate, mai important decât mesajul lor politic. Accentuând iubirea înăscută pentru libertate a popoarelor ceh și polonez, ele susțineau implicit că istoria țărilor respective se dezvoltase într-un mod special și unic. Ele afirmau cu mândrie că autohtonii dezvoltaseră ideile libertății și egalității într-o perioadă când Occidentul trăia sub cel mai întunecat despotism. Prețul ce trebuia plătit pentru aceasta consta în

faptul că istoria națională nu mai putea fi încorporată în cea universală într-un mod cât de cât semnificativ. Din nou, nu Palacký sau Lelewel sunt de condamnat, cu atât mai mult cu cât cei doi istorici aveau cunoștințe ample de istorie universală – ci epigonii lor post-romantici, vinovați pentru izolarea istoriei naționale de orice context mai larg. Astfel, diversele istorii naționale au devenit reciproc incomprehensibile, izolate și autosuficiente; ceea ce înseamnă că nu mai existau instrumentele necesare pentru o interpretare serioasă a datelor colectate (orice am înțelege prin interpretare sau explicație, ele trebuie să aibă legătură cu așezarea faptelor într-un context mai larg și cu raportarea lor la concepte universale). Astfel, simplificările post-romantice ale istoriografiei romantice aveau toate șansele să se transforme în propagandă patriotică, utilă pentru construcția națională, dar nu și foarte stimulativă intelectual.

Reacția anti-romantică: cazurile Poloniei și Cehiei

Reacția a venit, ca peste tot în Europa, odată cu răspândirea pozitivismului, fără să fie, neapărat, un efect al acestuia. Schimbarea climatului mental a coincis (oare doar întâmplător?) cu transformări evidente în domeniul politic. Eșecul revoltei poloneze din 1863, apariția dualismului austro-ungar (1867) și înfrângerea francezilor în războiul împotriva Prusiei, urmată de unificarea Germaniei (1871) au marcat începutul unei perioade relativ stabile care avea să dureze până la 1905, dacă nu chiar până la 1914. Speranțele legate de schimbări politice radicale, atât de fervente în 1848 și la începutul anilor 1860, au fost înlocuite de un soi de resemnare sau conștientizare a faptului că situația era cu mult mai stabilă decât le-ar fi plăcut multora să admită.

Deși afirmațiile superficiale sunt întotdeauna riscante, se poate spune că această schimbare politică a fost, la început, mult mai decisivă pentru crearea noii paradigme istorio-

grafice decât răspândirea pozitivismului. Într-adevăr, prima critică îndreptată împotriva „școlii vechi“ a venit din partea autorilor care erau departe de un *Weltanschauung* pozitivist, chiar dacă unii au fost instruiți în metodele de cercetare germane moderne. Acest lucru este valabil în primul rând pentru Józef Szujski (1835-1883), un critic excepțional al istoriografiei romantice și, în multe privințe, un predecesor al lui Bobrzyński, fiind un istoric care și-a exprimat deseori nemulțumirea față de gândirea pozitivistă, considerată de el o amenințare la adresa culturii și moralității tradiționale. Foarte probabil, schimbarea atitudinilor ar fi avut loc și fără apariția pozitivismului, chiar dacă filozofia pozitivistă a fost cea care a făcut ca atacul să devină mai dur și mai persuasiv.

Pekar a subliniat în mod explicit aderența sa la gândirea pozitivistă³, în timp ce crezul metodologic al lui Bobrzyński⁴ îl plasează clar în orizontul aceluiași curent de gândire, chiar dacă nu la modul explicit. Conceptul pare oricum demodat pentru omul de știință contemporan. A numi pe cineva un „istoric pozitivist“ este mai degrabă o insultă decât un compliment. Chiar și printre istoricii profesioniști, „pozitivismul“ trece drept „plictisitor“, „lipsit de imaginație“ sau „pur factologic“. Pentru orice eventualitate, simt nevoia să subliniez că aceste opinii sunt nefondate. Pozitivismul poate însemna cel puțin două lucruri diferite pentru domeniul istoric. Mai întâi, se poate referi la convingerea că studiul aplicat al documentelor, susținut de tehnicile științifice moderne ale criticii surselor (fără presupunții teoretice) este suficient pentru înțelegerea cursului real al evenimentelor din trecut. În al doilea rând, poate însemna o filozofie a istoriei la fel de dependentă (și în egală măsură la fel de conștientă) de idei teoretice și filozofice ca oricare alta, doar că respectivele idei sunt pozitiviste. František Kutnar, care ne reamintește de această distincție (fără a susține că este o invenție proprie), numește prima variantă „pozitivism filologic“, iar a doua – „poziti-

vism filozofic⁴⁵. Istoricii la care ne referim foloseau termenul în cea de-a doua accepțiune. Pentru ei, pozitivismul înseamna, de fapt, trei lucruri.

Primul este evident: un *Quellenkritik* meticulos, în manieră germană. Atât Pekar, cât și Bobrzyński se mândresc cu statutul lor de istorici „științifici“, ce înlocuiseră atitudinea irațională a romantismului cu cea „modernă“, luminată. Cea de-a doua trăsătură, deși mai puțin asociată cu supozițiile generale referitoare la istoriografia pozitivistă, a fost considerată o parte esențială a perspectivei pozitiviste în perioada și spațiul despre care vorbim, și anume occidentalismul. Polonia și Boemia s-au dezvoltat în contextul culturii occidentale, chiar dacă de pe poziții oarecum marginale. Istoria lor poate fi înțeleasă doar în contextul european. Nu există loc pentru „protocronism“, pentru presupusa prioritate a dezvoltării unor idei în raport cu Occidentul. Nu poate exista o schemă separată a dezvoltării istorice cehe sau poloneze. Și, în sfârșit, ultima trăsătură: importanța periodizării. Atât Bobrzyński cât și Pekar au dedicat eseuri separate acestei probleme, fiind convingși de caracterul real (nu convențional) al periodizării și de importanța strategiilor periodizării pentru conținutul analizelor istorice.

Această caracteristică merită o atenție specială, având în vedere că ne ghidează în miezul gândirii istorice a ambilor autori. Aceștia au fost de părere că periodizarea istoriei naționale trebuie să fie aceeași cu cea aplicată continentului european în general, dar principiile conform cărora ei fac această periodizare este considerabil diferită. Datorită studiilor juridice, Bobrzyński a adoptat periodizarea legală germană și a împărțit istoria Poloniei în epoca statului patriarhal, cea a statului patrimonial și cea a statului legal modern. Adoptând periodizarea convențională folosită în istoria artei, Pekar a împărțit istoria Cehiei în trei perioade: gotică, renașcentistă și barocă.

Nici unul din ei n-a fost perfect conștient de schema aleasă. Bobrzyński a trebuit să dividă în mai multe secțiuni cea de-a treia perioadă, care începea în jurul anului 1500 și acoperea aproape două treimi a „istoriei poloneze“, în ediția finală a lucrării sale. Pekar a avut ezitări de-a lungul activității sale. Uneori a unit perioada barocă și cea renascențistă într-o *Románska doba*, alteori a introdus alte variații. Cu toate acestea, principiul a rămas întotdeauna același, de aceea perioada gotică se regăsește în toate versiunile, fiind cea mai importantă pentru interpretarea pe care autorul o dă husitismului.

În timp ce periodizarea lui Bobrzyński a fost pozitivistă la modul „clasic“, Pekar a fost influențat clar de *Geistesgeschichte*. El a invocat numele colegului său de la seminarul Jaroslav Goll, renumitul istoric de artă Max Dvořák și cartea sa, *Kunstgeschichte als Geistesgeschichte*, indicând-o drept principala sa sursă de inspirație. Acest fapt nu anulează, cred, aderența sa la gândirea pozitivistă, odată ce ne gândim la pozitivism ca la o atitudine ce adoptă diferite nuanțe, în funcție de atmosfera intelectuală a perioadei respective, și nu ca la o singură epocă a gândirii umane⁶. Așadar, Pekar poate fi considerat un reprezentant al „versiunii moderniste a pozitivismului“.

Atât Pekar, cât și Bobrzyński au crezut că periodizările lor se pot aplica, mai mult sau mai puțin, întregului spectru al îndeletnicirilor umane. Combinând conceptul de *Geistesgeschichte* cu ideile lui Karl Lamprecht despre o nouă istorie, Pekar a fost convins că periodizarea preluată din istoria artelor descrie orientările culturale de ansamblu ale unei generații – orientări care se exprimă în egală măsură în viața economică, în opțiunile politice și în gusturile estetice. Identificarea acestor orientări culturale generale poate reprezenta baza unei sinteze istorice atotcuprinzătoare. Bobrzyński susținea explicit că periodizarea sa avea rost

doar în cazul în care se putea aplica oricărei activități umane. El afirma, de asemenea, că punctele de cotitură ale istoriei sunt reprezentate de apariția stilurilor romanic, gotic și respectiv renescentist. În cel de-al treilea volum al istoriei sale a Poloniei, Bobrzyński și-a intitulat un capitol „Politica romantică”, apropiindu-se astfel de viziunea lui Pekar despre periodizare după criteriile *Geistesgeschichte*.

Astfel, ambii autori s-au împotrivit abordărilor convenționale ale periodizării (trebuie menționat că importanța acordată de Bobrzyński criteriului periodizării își va găsi ecoul abia după un secol la un alt mare istoric ale cărui metodologii și viziuni politice sunt diametral opuse premergătorului său, și anume la Witold Kula). Ambii autori se considerau niște „realiști”, criteriile periodizării părăndu-le strâns conectate cu „adevăratul” trecut. Mai important, însă, e faptul că cei doi au recunoscut rolul crucial al periodizării, ceea ce a influențat (în mod decisiv) viziunea lor asupra trecutului. Vom analiza în continuare această viziune.

La fel cum în dezvoltarea istorică europeană a existat un tipar comun, în istoria umanității nu au existat „scurtături”. Drumul duce de la comunitățile primitive, trece prin feudalismul medieval care-și găsește împlinirea în sistemul stărilor din perioada medievală târzie și de la începutul perioadei moderne, până la absolutism care, la rândul său, este transformat în sistemul parlamentar și reprezentativ modern, în formă monarhică sau republicană. Întârzierea nu poate fi considerată o virtute (așa cum au sperat numeroși democrați ruși, inclusiv Herzen), iar instituțiile tribale vechi nu pot fi transformate în democrație modernă.

Ceea ce exclude, desigur, orice fel de idealizare a trecutului păgân slav. Adoptarea feudalismului german, atât de vehement condamnată de către generația romantică, este prezentată acum ca o binecuvântare care a făcut posibilă supraviețuirea națiunilor în cauză. Probabil că Pekar a fost cel

care a mers cel mai departe în acest sens. Spre deosebire de istoricii romantici, el a atras atenția asupra lipsei diferențelor specifice dintre triburile medievale timpurii slave și cele germanice („slavii, asemenea altor popoare barbare...” – așa se exprimă autorul în manualul său de istorie a Cehoslovaciei)⁷. Pekar a aplaudat includerea Boemiei în Sfântul Imperiu Roman, ca pe un factor important al apropierei de civilizația occidentală⁸, recunoscând rolul decisiv al germanilor în urbanizarea medievală a provinciei⁹. În același timp, a refuzat să creadă că mișcarea husită a fost o manifestare precoce a unor idei universale precum libertatea și egalitatea. Ceea ce pentru Palacký era „prioritatea” husită în inventarea ideilor liberale adaptate mai târziu de Occident, avea să fie denumit ulterior *humanita* de către Masaryk, pentru ca această ultimă noțiune să capete un rol central în istoria cehă. În numeroase schițe cu caracter popular, precum și într-o lucrare științifică în patru volume consacrată unuia dintre cei mai importanți conducători husiți (*Žižka și epoca sa*), Pekar a încercat să distrugă viziunea lui Palacký asupra husitismului – considerat un vestitor al ideilor democratice moderne. Mișcarea husită, afirmă foarte convingător Pekar, a fost doar o erezie medievală, în timp ce Hus însuși a fost un devotat creștin catolic, interesat în primul rând în reformarea Bisericii. Orice fel de idee modernă despre toleranța religioasă sau democrația politică i-ar fi fost străină, dacă nu și de neînțeles. Când Hus își îndemna adepții să apere adevărul, nu se referea la adevărul științific, rațional, opus prejudecăților (așa cum au crezut mulți creatori de națiune liberali din Cehia secolului al XIX-lea). „Adevărul” pentru Hus – subliniază Pekar – a putut să însemne doar adevărul lui Dumnezeu și cuvântul Lui¹⁰, conform spuselor lui Hristos: „Eu sunt Calea, Adevărul și Viața”.

Bobrzyński s-a raportat la concepția „democrației nobiliare” aproximativ la fel ca și Pekar în chestiunea „umani-

tarismului“ husiților. Atitudinea lui Bobrzyński față de cultura slavă păgână a fost aceeași ca cea a lui Pekar, chiar dacă mai puțin evidentă. E de presupus însă că el a considerat lupta deja câștigată și că n-a întâlnit nici un apărător important al viziunilor romantice referitoare la democrația slavă. În plus, Bobrzyński își ascutea armele pentru un inamic mai pe măsura lui: principala sa țintă nu era Evul Mediu, ci o perioadă mai târzie. El a contestat caracteristicile lelewe-liene ale democrației nobiliare – un subiect considerat de actualitate în secolul al XIX-lea (și într-o oarecare măsură, și în secolele al XX-lea și al XXI-lea). Aceasta, scrie Bobrzyński, n-a fost un predecesor al democrației moderne, ci pur și simplu o formă contorsionată și târzie a sistemului stărilor, al cărei echilibru a fost zdruncinat de preponderența exagerată a unei singure stări (nobilimea). La rândul ei, această preponderență a anulat orice posibilitate de evoluție în direcția statului de drept modern. Expresia folosită mai târziu de către Otto Hintze în analiza sistemului politic al uniunii polonezo-lituaniene – *unfertiger Zustand der Staatsbildung* – n-a fost adoptată de către Bobrzyński în această formă concisă și lucidă, dar ideea este explicit prezentă. Sistemul politic al uniunii a fost pentru Bobrzyński tocmai acest *unfertiger Zustand* – o transformare neterminată a sistemului stărilor în statul modern, deraiat undeva între secolul al XV-lea și cel de-al XVI-lea. Până atunci, lucrurile au mers mai mult sau mai puțin „normal“: monarhul își dezvoltă aparatul administrativ, orașele se dezvoltă și conducătorii încercau – în modul cel mai tipic cu putință, la fel ca peste tot în Europa, scrie Bobrzyński – să atragă de partea lor mica nobilime pentru a-i ține în frâu pe magnați și a dezvoltă un centru de putere solid care ar fi putut servi drept germene pentru construirea statului modern (așa cum s-a întâmplat în Prusia, am putea adăuga retrospectiv). Această încercare a eșuat și, după cum era de așteptat, constituția din ce în ce mai ana-

cronică a statului de stări a dus inevitabil la divizarea Poloniei. Nici o tentă moralizatoare, nici o condamnare a puterilor vecine sau o deplângere a nedreptății istorice, atât de comune pentru jurnalismul și istoriografia poloneză a epocii respective – doar descrierea unei devieri simple de la cursul „normal” al dezvoltării (vest-europene). Nici o scurtătură de la feudalism spre democrația modernă. Orice încercare de a evita absolutismul trebuia să sfârșească exact în felul în care a sfârșit de fapt. Aceasta e natura lucrurilor, ar fi spus Montesquieu.

Istoria respectivă nu se reduce însă la această schemă „meta-istorică”. Analiza lui Bobrzyński referitoare la perioada modernă timpurie este mult mai complicată. Istoricul încearcă să demonstreze că viziunea lui Lelewel și a epigonilor săi provine dintr-o înțelegere greșită a lucrurilor, ei prezentând sistemul stărilor într-un mod anacronic, prin prisma categoriilor politice contemporane. Așadar, pentru Polonia secolului al XVI-lea nu se poate vorbi despre libertate politică – căci libertatea înseamnă implicit întâietatea legii care presupune, la rândul său, un sistem de guvernare suficient de puternic pentru a o putea impune.

„Noi n-am avut guvernare și asta a fost singura cauză a prăbușirii noastre”¹¹ – iată cum a rezumat Bobrzyński principala teză a faimoasei sale lucrări, interpretând guvernarea într-un sens mai larg, ca fiind suma tuturor sistemelor de administrație și nu doar puterea nelimitată a monarhului. Contrar acuzațiilor frecvente de acest fel, Bobrzyński n-a fost un admirator fără rezerve al despotismului. El a făcut o distincție – în mare măsură din perspectivă weberiană – între absolutismul „modernizator”, care dă naștere instituțiilor statale eficiente și cel stagnant care conservă structurile premoderne¹². A luat în considerare varianta conform căreia dieta putea da naștere unei forme de putere centrală eficace, care să își asume rolul unui parlament modern,

dezvoltând un sistem administrativ controlat de la centru; de aceea, Bobrzyński a interpretat favorabil așa-numita „mișcare a execuției“, cea mai importantă încercare de reformă constituțională a nobilimii poloneze din secolul al XVI-lea. În aceeași ordine de idei, a presupus că, în contextul realităților istorice europene moderne timpurii, absolutismul a fost cel care a oferit cea mai ușoară metodă de dezvoltare a unui stat modern centralizat.

Dacă există vreo diferență între Bobrzyński și Pekar, aceasta provine din felul în care ei au tratat epoca barocă și cea a contrareformei. Abordând-o din perspectiva sa juridică și prin prisma respectului său pentru instituțiile statului, Bobrzyński a condamnat-o. Într-adevăr, dacă e să găsim un punct comun între el și rivalul său, Lelewel, acesta ar fi condamnarea iezuiților. În timp ce Lelewel a accentuat intoleranța religioasă și întărirea oligarhiei magnaților, despre care spunea că sunt rezultatul influenței iezuite, Bobrzyński – recunoscând totuși rolul cultural pozitiv pe care l-au avut aceștia în secolul al XVI-lea – a acuzat neputința iezuiților de a construi structuri statale stabile și opțiunea lor de a sprijini tendințele anarhice ale nobilimii¹³.

Atitudinea lui Pekar a fost cât se poate de diferită. Desigur, n-a aprobat deloc politica represivă a Habsburgilor în Boemia după bătălia de la Muntele Alb. A condamnat centralizarea administrativă a posesiunilor habsburgice, inițiată de Maria Tereza. Dar, în același timp, a rămas un sincer admirator al culturii baroce. Paginile dedicate pioșeniei caracteristice contrareformei din eseurile sale despre bătălia de la Muntele Alb și despre Sf. Ion din Nepomuk, precum și din capodopera sa intitulată *Kniha o Kosti*, sunt printre cele mai bune pe care le-a scris, ele combinând lirismul, empatia și respectul cu distanța critică a unui intelectual citadin din secolul al XX-lea. În totală discordanță față de înțelepciunea populară, Pekar a subliniat rolul pozitiv al

contrareformei în dezvoltarea conștiinței naționale moderne a Cehiei. Istoricul i-a dedicat un eseu lung Sfântului Ion din Nepomuk, al cărui cult a reprezentat – din punctul de vedere al progresiștilor cehi – paradigma superstițiilor reacționare și simbolul loialității pro-habsburgice trădătoare. Acest cult, un moment de concentrare a evlaviei populare, a devenit – după părerea lui Pekar – un element important al organizării conștiinței naționale timpurii în rândurile populației rurale cehe. Pekar i-a evaluat altfel pe iezuiți decât Bobrzyński. Iezuiții (în special Bohuslav Balbín) n-au vrut să cedeze statul ceh Vienei (așa cum susținuse tradiția istoriografică post-romantică) atunci când au dezvoltat imaginea unei „Bohemia Sacra“, cu coroana cehă loială Bisericii Romei. Dimpotrivă, accentuând loialitatea religioasă a Boemiei, au cerut pentru ea o poziție demnă și independentă în familia popoarelor creștine. Astfel, Pekar încerca să demonstreze că idealul ceh a fost sprijinit în egală măsură de susținătorii Habsburgilor, cât și de cei care au ales protestanismul (precum Comenius).

Oricum, dacă ne îndreptăm atenția spre istoria politică și nu spre cea culturală, observăm că atitudinea lui Pekar e asemănătoare celei a lui Bobrzyński. Trebuie doar s-o comparăm cu analiza lui Bobrzyński referitoare la secolul al XIX-lea, nu la cel de-al XVII-lea. „Națiunea poloneză a urmărit idealul independenței în două moduri: prin revolte militare și prin activitate organică [legală]“ – scria Bobrzyński pe prima pagină a volumului 3 al *Schiței de istorie poloneză*, dedicat perioadei de după partiții, publicat pentru prima oară în 1931. Unul dintre principalele argumente se referea la patriotismul celor care (precum Bobrzyński) au aspirat la dezvoltarea și civilizarea țării, pledând pentru o politică a concilierii.

Astfel, încercarea de a reconcilia două tradiții contradictorii ale trecutului național – cea insurgentă și cea loia-

listă – este vizibilă și în lucrările colegului său de breaslă ceh, chiar dacă exemplele provin dintr-o altă epocă.

Pentru a finaliza această comparație sumară, trebuie să ne îndreptăm atenția spre o altă problemă importantă, și anume rolul instituțiilor statului în concepția fiecăruia dintre cei doi autori. În cazul lui Bobrzyński, lucrurile sunt clare: el a fost un etatist convins. Dacă l-am plasa în universul tradițiilor politice habsburgice (cărora le-a și aparținut parțial), ar trebui să-l etichetăm drept un adept târziu al josefinismului (cu toate că el însuși nu a revendicat această categorisire). Afirmția de mai sus nu este contrazisă cu nimic de un fapt evident, și anume că „Polonia“, despre a cărei istorie scria, era o entitate mai mult sau mai puțin identică celei a națiunii poloneze (vag definită). Cu alte cuvinte, Bobrzyński a considerat instituțiile statului ca fiind principalul factor ce a influențat istoria națională, acordându-le, în consecință, un rol important în prezentarea sa. Este suficient să citim pasajul în care elogiază reformele administrative inspirate de regele ceh Wenceslas al II-lea, în calitate de rege al Poloniei, în special introducerea funcției de *starosta*: avem impresia că evenimentul respectiv a fost la fel de important ca și convertirea polonezilor la creștinism.

Entuziasmul cu care se referă la reformele „împrumutate“ din Boemia dezvăluie încă o trăsătură a etatismului lui Bobrzyński, și anume occidentalismul său declarat, fără rezerve. El nu dă dovadă de simpatie pentru instituțiile, ideile sau caracteristicile colective „autohtone“. Vorbește doar cu ironie și dispreț despre ideea conservatorilor de a extrage orice reformă sau instituție nouă din trecutul național. Într-adevăr, convingerile sale „josefiniste“ despre caracterul salutar al reformelor iluministe introduse de sus în jos îl împing încă și mai departe. Uneori pare să aprobe orice instituție statală introdusă în Polonia, chiar și pe cele considerate îndeobște a avea origini străine. E mai bine – așa pa-

re să gândească Bobrzyński – să ai un stat străin, chiar ostil, decât să nu ai nici un fel de stat. Cu tot respectul acordat reformelor iluministe poloneze de la sfârșitul secolului al XVIII-lea, autorul e foarte sceptic în privința rezultatelor acestora. Adevărul e că instituțiile statale moderne au fost introduse în Polonia doar de către puterile partiționiste și, până la urmă, o asemenea evoluție a fost benefică – aceasta este concluzia pe care o putem trage din lucrările sale. Polonezii s-au instruit astfel în tehnicile vieții publice moderne, au avut șansa să observe și uneori să participe la activitățile birocrăției moderne centralizate a statului (am putea spune, a statului weberian), lucru considerat de Bobrzyński o condiție *sine qua non* a oricărui tip de dezvoltare. Polonezii nu au avut decât de câștigat de aici.

Interesul lui Pekar pentru dezvoltarea instituțiilor statale este mai puțin pronunțat și pleacă de la premise diferite. Similitudinea cu atitudinea lui Bobrzyński constă în opoziția față de atitudinile naționale radicale care tind să diminueze importanța instituțiilor statale. Din punct de vedere politic, Pekar a fundamentat revendicările cehilor în cadrul monarhiei habsburgice prin teoria *Staatsrecht*-ului boemian (*státní právo*). Aceasta accentua statalitatea autonomă a Ținuturilor Sfântului Wenceslas de-a lungul istoriei, reducând legăturile legale cu dinastia habsburgică la prevederile Sancțiunii Pragmatice din 1721, ceea ce îi permitea Boemiei să ceară o soluție constituțională asemănătoare celei maghiare. Dând dovadă de o loialitate politică admirabilă – chiar dacă mai degrabă teoretică – Pekar a refuzat să accepte încercările împăratului Carol de a federaliza monarhia în octombrie 1918, afirmând că „Maiestatea Sa domnește asupra noastră doar în calitatea sa de rege al Boemiei”¹⁴. Suntem tentați să credem că Pekar aștepta apariția unui Deák ceh, sperând că un nou război pierdut va obliga Viena să procedeze cu cehii în 1918 așa cum o făcuse cu ungurii în 1867. După cum știm, lucrurile au luat o altă întorsătură.

Într-un eseu lung scris la cea de-a 300-a aniversare a bătăliei de la Muntele Alb, cu toată compasiunea arătată față de victimele represiunii habsburgice, istoricul a atras atenția asupra faptului că politicile centraliste ale contrareformei nu trebuie confundate cu politicile naționaliste moderne ale germanizării. După Muntele Alb nu s-a întâmplat „nimic altceva” în afara faptului că regele ceh a anihilat puterea stărilor din Cehia – un eveniment asemănător cu înfrângerea Frondei franceze. Acest lucru n-a afectat poziția politico-legală a Coroanei Boemiene – și de-abia în secolulul al XVIII-lea, când Maria Tereza și Iosif al II-lea au început să unifice sistemul administrativ, a devenit relevant din punct de vedere politic faptul că regele își avea reședința la Viena și nu la Praga. Pekar n-a vrut să diminueze proporțiile tragediei de după 1620 – susținea doar că liderii executați în timpul revoltelor anti-habsburgice n-au fost niște patrioți cehi, ci doar niște răzvrățiți.

În al său *opus magnum*, biografia în patru volume a conducătorului husit Jan Žižka, Pekar a accentuat în repetate rânduri pericolele ce derivau din tendința de a subestima importanța instituțiilor statale boemiene. Acestea erau semnificative pentru că reprezentau o parte a identității naționale și ca atare era nejustificat ca insurgenții husiți să fie priviți doar ca luptători pentru cauza națională.

Astfel, pentru a găsi paralele mai apropiate pentru poziția lui Bobrzyński în istoriografia cehă, poate ar trebui să ne îndreptăm atenția spre Wacław Władiwoj Tomek și Antoni Rezek, nu spre Pekar. Ei au fost cei care au subliniat caracterul modernizator al absolutismului modern timpuriu. Tomek a afirmat în mod explicit faptul că victoria Habsburgilor în bătălia de la Muntele Alb a crușat Boemia de soarta Poloniei (anarhie internă și prăbușire cauzată de preponderența nobilimii). În timp ce influența lui Tomek și (mai ales) a lui Rezek asupra lui Pekar sunt incontestabi-

le, el a respins evaluarea integral pozitivă pe care aceștia o dădeau absolutismului de după 1620.

Pe scurt, Bobrzyński și Pekar se aseamănă în câteva privințe. Opera lor s-a născut din opoziția față de perspectiva istoriografică romantico-patriotico-democratică. Ei și-au pornit campaniile polemice în numele științei empirice, „pozitive“. Au renunțat la ideea presupusei „democrații“ primordiale a slavilor păgâni și la concepțiile istoricilor romantici ce susțineau că ar fi găsit în istoria cehă și poloneză germenii democrației liberale moderne (în democrația nobiliară, respectiv în husitism). Au subliniat rolul instituțiilor statului în istoria națională și, opunându-se miturilor unicității naționale, au tratat trecutul propriilor națiuni ca pe o parte integrantă a tiparelor de dezvoltare europene cu valabilitate universală. Metoda pozitivistă și atitudinea occidentalistă au fost strâns legate cu loialitatea față de monarhia habsburgică, cu conservatorismul și cu simpatiile romano-catolice.

Dimensiunea maghiară

În timp ce elaboram paralela de mai sus, mi-am dat seama că – măcar de dragul eleganței și al simetriei –, o investigație a cazului Ungariei ar putea fi și ea revelatoare. Ar fi ciudat – mă gândeam – să nu găsim analogii cu situația Poloniei și a Cehiei în istoriografia Ungariei, având în vedere similitudinile generale dintre contextele intelectuale și politice ale celor trei țări.

Într-o mare măsură, bănuielile mi s-au adevărat; cu toate acestea, paralele stridente și semnificative pe care le-am descoperit se întrepătrund cu câteva diferențe, nu mai puțin stridente și semnificative. De aceea, mi s-a părut mai potrivită o prezentare separată a cazului Ungariei.

În primul rând, istoriografia Ungariei n-a avut niciun istoric național romantic de statura lui Palacký din Boemia, și

cu atât mai puțin de cea a lui Lelewel din Polonia. Deși indiscutabil o personalitate marcantă, Mihály Horváth n-a exercitat totuși o influență la fel de puternică¹⁵. Cu toate acestea, stereotipurile descoperite în cazurile ceh și polonez sunt prezente și aici. Ideea spiritului democratic al triburilor maghiare și viziunea „protocronistă” asupra istoriei constituționale maghiare și-au găsit și aici aderenți. Compararea dintre constituția britanică și cea maghiară era un loc comun al epocii. Istoriografia liberalo-romantică manifesta o predilecție pentru principatul Transilvaniei, în special principii Gabriel Bethlen și Francisc Rákóczi bucurându-se de o imagine de luptători pentru libertate foarte asemănătoare viziunii populare a cehilor despre husiți. Toleranța religioasă din Transilvania făcea parte din miturile naționale, la fel ca cea din Polonia secolului al XVI-lea sau din Boemia husită. Este interesant de observat că, în toate cele trei cazuri, accentul era pus pe caracterul unic al toleranței naționale înăscute, prin opoziție cu intoleranța Europei.

Dacă este să căutăm un autor care să fi oferit cea mai susținută critică a versiunii „romantico-patriotico-democratice” a istoriei, cu siguranță acesta nu poate fi decât Gyula Szekfű. Într-adevăr, cartea sa *A száműzött Rákóczi* (Rákóczi exilat) din 1913 a provocat dezbateri și proteste similare celor care au însoțit prima ediție a *Scurtei istorii* (1879) a lui Bobrzyński sau care au făcut parte din dezbaterile dintre Pekar și Masaryk referitoare la cartea celui din urmă, intitulată *Česká Otázka* (Problema cehă). Sinteza sa în limba germană, *Der Staat Ungarn* (1918) seamănă atât cu *Scurta istorie* a lui Bobrzyński, cât și cu concisa *Dějiny československé* (Istoria Cehoslovaciei) a lui Pekar¹⁶.

Szekfű a fost un adept al *Geistesgeschichte* și un critic al pozitivismului. În mod surprinzător, nu există diferențe majore între poziția sa metodologică și cea a lui Pekar, cel puțin nu la prima vedere. Diferențele teoretice față de Bo-

brzyński sunt mai ușor de perceput, dar cu toate acestea ele nu au împiedicat existența unor multiple afinități interpretative. Varietatea pozițiilor teoretice nu exclude comparația. Ceea ce ar trebui să ne ducă mai departe, spre următoarea întrebare. Cât de mult e influențată opera unui istoric de declarațiile sale teoretice, și în ce măsură acestea din urmă (chiar dacă sincere, din punct de vedere subiectiv) sunt doar un tribut plătit modelor epocii, fără să afecteze prea mult „practica” cercetării istorice? Aceasta este una dintre cele mai importante probleme ale istoriei historiografiei; cu toate acestea, nu face parte din preocupările noastre.

În studiul *Der Staat Ungarn*, Szekfű identifică diferitele epoci ale istoriei maghiare într-o manieră asemănătoare periodizării lui Bobrzyński, chiar dacă mai puțin consecvent: mai întâi epoca monarhiei „naționale” a Arpazilor, apoi cea caracterizată de *Ständestaat* și în fine cea a constituirii statului modern. Una dintre ideile principalele, anume apartenența Ungariei la marea familie a popoarelor creștine-germanice, poate fi privită ca similară celor prin care Bobrzyński și Pekar își susțin pledoaria occidentalistă, atunci când prezintă monarhia habsburgică asemenea unei punți de legătură cu Occidentul. Barocul și contrareforma sunt descrise aproape la fel ca și în cazul lui Pekar. Szekfű subliniază rolul jucat de susținătorii catolicismului habsburgic, considerați tot atât de patrioți ca și rivalii lor calviniști și anti-habsburgici. Meritul catolicilor este menținerea ideii de integritate teritorială a Ungariei. Szekfű analizează contribuția iezuiților la dezvoltarea ideii naționale maghiare (conceptul de *Regnum Marianum*) într-un mod asemănător analizei lui Pekar despre Balbín și confrății lui. Într-o broșură polemică publicată în timpul Primului Război Mondial, Szekfű își declară deschis simpatia pentru tabăra catolică¹⁷. Aceste pasaje pot fi comparate cu una dintre puținele judecăți de valoare emise de Pekar, atunci când își

declară simpatia față de cultul catolic popular al Sfântului Ion din Nepomuk, opus de el scepticismului îmbrățișat de „progresiștii” luminați. Caracterizarea pe care i-o face lui Rákóczi poate fi pusă în paralel cu descrierea dată de Pekar revoltei cehi din 1618. Atât principele transilvănean cât și insurgenții cehi au apărut libertățile stărilor, și nu independența națională.

În schimb, accentul pus pe *új, komoly munka* (munca nouă, serioasă), caracteristică Ungariei habsburgice după exilul lui Rákóczi¹⁸, ne amintește de vederile lui Bobrzyński despre Polonia secolului al XIX-lea, unde contrastul dintre „munca” continuă, perseverentă a anti-insurecționiștilor și „politica romantică” a insurecțiilor este principiul organizator al narațiunii. Un lucru încă și mai important: întreaga diatribă împotriva dominației exercitate de argumentația constituțională” (*közjogi*, adică „legat de dreptul public”) în dezbaterile politice ale Ungariei din secolul al XIX-lea amintește de una dintre principalele preocupări ale lui Bobrzyński și ale altor conservatori cracovieni. Subliniind analogia dintre anarhia modernă (reprezentată mai ales prin opoziția radicală a susținătorilor independenței împotriva dualismului austro-ungar) și vechea anarhie nobiliară¹⁹ de la începutul secolului al XVI-lea (anarhie ce a dus la dezastrul de la Mohács din 1526 și la împărțirea țării, la fel cum anarhia recentă a dus la dezastrul de la Trianon din 1919 și la o nouă împărțire teritorială) – Szekfi repetă, inconștient desigur, unul dintre principiile doctrinei conservatoare cracoviene. Vechiul și perniciosul principiu *liberum veto*, care îi permitea oricărui nobil să întrerupă sesiunile parlamentare cu protestul său individual și care a condus direct la împărțirea finală a Poloniei din 1795, și-a găsit o nouă întrupare la fel de pernicioasă în principiul *liberum conspiro*, conform căruia oricine avea dreptul să urzească un complot separatist și să provoace astfel represiunea, zădărniciind astfel strădanile celor care voiau o dezvoltare liniștită, perseve-

rentă, prin munca de zi cu zi. Atât *liberum veto* cât și *liberum conspiro* sunt manifestări ale aceluiași spirit anarhic al nobilimii poloneze. Teoria rezumată mai sus a fost elaborată de către prietenul și predecesorul lui Bobrzyński în domeniul revizuirilor istoriografice, Józef Szujski, excelen-tul istoric decedat mult prea devreme. Ideile în cauză au de-venit un bun comun al întregii școli istorice cracoviene, fiind acceptate și de Bobrzyński.

Scriind dezaprobator despre caracterul aristocratic al Partidului Independent Maghiar de după Compromisul din 1867, criticând exclusivismul social al micii nobilimi maghiare și nepriceperea sa în a rezolva problema agrară, Szekfű se apropie foarte mult de Bobrzyński. Neputința nobilimii de a menține echilibrul social este o temă con-stantă a *Scurtei istorii* a lui Bobrzyński. Una dintre cele mai dure expresii ale acestei opinii se regăsește în analiza pro-blemei țăranimii din secolul al XIX-lea în statul satelit po-lonez creat de Napoleon, Marele Ducat al Varșoviei. După introducerea codului napoleonian, cu prevederile sale refe-ritoare la egalitatea în fața legii, libertatea individului, etc., țăranii au fost considerați doar niște chiriași, liberi, dar fără nici un drept asupra pământurilor pe care le foloseau din ge-nerație în generație, uneori din timpuri străvechi. Deși preaslăvea libertatea și egalitatea civilă, Bobrzyński numea deprivarea țăranilor de dreptul lor la pământ „un mare pas revoluționar înapoi”²⁰.

Atitudinea lui Pekar față de nobilime a fost oarecum dife-rită: părea să fi nutrit niște sentimente vagi de simpatie față de perspectiva tradiționalistă asupra relației „organice” dintre castel și sat (deși n-a împins niciodată prea departe aceste sen-timente). Analizând caracteristicile revoltei stărilor boemiene din 1618, Pekar a subliniat totuși natura ei aristocratică, așa cum o făcuse și Szekfű în cazul războiul lui Rákóczi.

În acest moment, sunt necesare niște precauții. Oricât ar fi fost de dure criticile lui Szekfű sau ale lui Bobrzyński la

adresa nobilimii maghiare, respectiv poloneze, ele nu aveau nimic în comun cu criticile care pot fi numite „romantico-populiste“ și care deplâng însăși existența nobilimii în istoria națională. Toți cei trei cărturari au fost niște elitiști care considerau existența elitelor „naționale“ drept comori ale națiunilor respective. Într-adevăr, aceasta era una dintre chestiunile asupra cărora se deziceau de istoriografia romantică, ce glorifica orice mișcare îndreptată împotriva nobilimii sau aristocrației. Ori de câte ori criticau nobilimea, Bobrzyński, Szekfű și (într-o mai mică măsură) Pekar îi reproșau că nu-și îndeplinește obligațiile de elită a națiunii. Necesitatea existenței nu era însă niciodată pusă sub semnul întrebării. În definitiv, nobilimea a fost un element constitutiv în tiparul european unitar al dezvoltării istorice.

Pentru a închide această paralelă, atât Bobrzyński, cât și Szekfű se considerau niște educatori ai națiunii. Erau convinși că rolul lor era acela de a distruge iluziile naționale și de a face cunoscute adevărurile istorice și realitățile politice dure, dar potențial salutare. Aceasta era o atitudine comună pentru toată școala cracoviană. Uneori pedagogia națională adopta tonalități biblice.

În cazul lui Pekar, lucrurile stăteau altfel (sau poate doar accentele erau puse diferit). Pe la 1900, națiunea cehă nu se simțea într-o situație atât de dificilă ca poporul polonez între 1860 și 1870 – după ce trauma care a urmat dezastrului din 1863 a agravat-o încă și mai mult pe cea nevindecată, a împărțirilor teritoriale – sau ca poporul maghiar după trauma Trianonului. În consecință, mebrii școlii Jaroslav Goll au adoptat mult mai rar tonul semi-profetic, deseori întâlnit în scrierile lui Szekfű sau la școala cracoviană. Pekar era la fel de dispus să inițieze polemici ca și Szekfű sau Bobrzyński, dar nu credea că viitorul națiunii depindea de acceptarea sau contrazicerea perspectivei sale despre trecut. Părea mai degrabă iritat de persistența oponenților săi (Masaryk și câțiva adepți de-ai lui) în a subscrie unor anacro-

nisme și simplificări stridente. Accentuând rolul elementului catolic pro-habsburg în istoria cehă, obiectivul său „național-pedagogic“ (dacă și-a stabilit așa ceva) pare să fi fost cel de a lărgi spectrul istoriei naționale, precum și de a transmite un anume optimism, ce deriva din demonstrarea faptului că ideea națională nu se limitase la partizanii unui singur curent politic. Ideile sale istorice erau identice cu cele ale lui Szekfű, dar obiectivul urmărit era oarecum diferit²¹. Nu încapă îndoială că aceste analogii sunt importante și revelatoare. Uneori Szekfű este identic cu Pekar (în ce privește evaluarea perioadei baroce și a iezuiților, în critica sa referitoare la libertatea stărilor, în privința metodologiei *Geistesgeschichte*), alteori se apropie de poziția lui Bobrzyński (în critica împotriva versiunii maghiare a lui *liberum conspiro*, în accentul pus pe „munca serioasă“, în periodizarea sa din *Der Staat Ungarn*, preluată din istoria justiției, precum și în tonul moralist-polemic din lucrările cele mai importante). În problemele cele mai generale (polemica împotriva istoriografiei „romantico-națională-democrată“ de pe poziții conservatoare) se apropie de amândoi. De aceea, poate fi considerat ca o „conexiune“ *sui generis* între cei doi. Cu toate acestea, felul în care Szekfű înțelege istoria Ungariei, mai ales perioada de după 1918, prezintă câteva diferențe la fel de importante ca analogiile.

În cea mai importantă carte a sa, intitulată *Trei generații*, Szekfű ne relatează, în esență, istoria unui declin moral și politic. Responsabilitatea pentru prăbușirea și dezmembrarea țării e atribuită ultimei generații, cea care a înflorit în primele decenii ale secolului al XX-lea. Unul dintre principalii vinovați este liberalismul occidental – o ideologie doctrinară importată și transplantată fără discernământ în contextul maghiar. Alți vinovați sunt evreii, dar cea mai mare vină o poartă liberalii dogmatici maghiari care au deschis porțile pentru imigrația evreiască în masă. „Cea de-a treia generație“, oiaia neagră a lui Szekfű, a păcătuit mai ales prin

autoamăgire în legătură cu perspectivele „imperialismului” maghiar și cu statutul de putere al țării. Noua civilizație urbană, centrată în Budapesta, în care evreii asimilați jucau un rol determinant, a fost principala sursă a acestor periculoase iluzii *de grandeur*. Prin diseminarea dogmelor liberale în rândurile publicului maghiar, presa din Budapesta a făcut imposibilă vindecarea problemelor naționale, căci această vindecare ar fi trebuit să includă anumite măsuri care erau anatema pentru ortodoxia economică liberală (de pildă, limitarea comercializării terenurilor sau protejarea producătorilor agricoli). Szekfű prezintă o perspectivă interesantă – chiar dacă afectată de antisemitism – a civilizației evreiești din Budapesta.

Nu e greu de demonstrat că această pretinsă civilizație „evreiască”, atât de nocivă în ochii lui Szekfű, era unul și același lucru cu ceea ce numim civilizație „modernă”. Noi tipuri de demagogie politică, noi variante de mass media, cum ar fi presa tabloidă sau romanul melodramatic, propaganda vulgar-naționalistă și altele de acest fel puteau fi găsite nu numai în Berlin, Budapesta sau Viena (cele mai importante centre ale culturii evreiești, după părerea lui Szekfű), ci practic în întreaga Europă (și de asemenea în regiunile în curs de modernizare ale lumii non-europene). Chiar dacă Szekfű are dreptate în privința dominației evreiești în viața culturală a Budapestei, aceasta nu face decât să demonstreze că evreii au fost cei mai eficienți promotori ai modernizării (o analiză asemănătoare găsim la Steven Beller, despre situația din Viena). Ceea ce nu înseamnă că principalele caracteristici ale civilizației budapestane erau evreiești. Într-o mare măsură, antisemitismul lui Szekfű este o atitudine anti-modernistă distorsionată.

Acesta rezidă, probabil, cea mai mare diferență dintre cei trei eroi ai analizei mele. Cu toate îndoielile și reținerile de care dădeau dovadă, Bobrzyński și Pekar erau niște modernizatori, pe când Szekfű, cu toate concesiile și înțelegerea de-

monstrată față de necesitatea reformei, era mai degrabă un critic al modernității. Să ne gândim la capitole relevante din *Scurta istorie* a lui Bobrzyński sau la cele din *Istoria Cehoslovaciei* a lui Pekar (dar și la *Memoriile* lui Bobrzyński sau la necrologul scris de Pekar în onoarea lui Franz Jozef²²). E clar că cei doi autori apreciază progresul material și cultural înregistrat de Boemia și Galiția între 1867 și 1914. Bobrzyński nu pare să aibă înclinații antisemite. El comentează pe un ton rece uciderea în masă a evreilor din Lemberg, de către populația poloneză, la sfârșitul anului 1918 – spunând că acest act a făcut de rușine o națiune care, la rândul ei, luptase atât de mult pentru propria libertate și care folosea ideea libertății popoarelor ca slogan²³. Cât despre Pekar, acesta a publicat în 1919 cel puțin două articole de ziar șoviniste, unul antisemit (despre Revoluția Rusă, cu unele idei similare celor ale lui Szekfű) și altul anti-maghiar²⁴. Oricum, antisemitismul este complet absent din convingerile sale istorice sau filozofico-istorice.

Bobrzyński, un politician activ și un birocrat important în anii de dinaintea Primului Război Mondial, ar fi fost foarte probabil categorisit de Szekfű ca un membru al celei de-a „treia generații”. Până la urmă, Bobrzyński a disprețuit tot timpul ideea ce stătea la baza conservatorismului lui Szekfű, anume aceea că reformele nu trebuiau „importate”, ele trebuind să decurgă „organic” din trecutul națiunii respective. Acestea au fost, după Szekfű, caracteristicile ideilor reformatoare ale lui István Széchenyi, care constituiau și cele mai importante diferențe între Széchenyi și liberalii maghiari. În cazul Galiției, un argument similar celui al lui Szekfű era avansat de stânga moderată, în special în privința dezbaterei despre educația națională. Ca șef al Consiliului Provincial a Educației (*Landesschulrat*), Bobrzyński a protestat mereu împotriva celor care cereau alinierea sistemului educațional la specificul local al Galiției sau la caracterul național polonez. Cu o solemnitate ironică, el încerca să

îi convingă pe deputații din *Landtag*-ului galițian în privința imposibilității de a stabili empiric trăsăturile profilului național polonez (ceea ce ar fi necesitat convocarea unui comitet special de reprezentanți ai mai multor discipline științifice)²⁵. Într-un alt loc, Bobrzyński ataca însăși ideea unui sistem de educație polonez separat în Galiția.

„Să ne dorim acum un sistem educațional separat, fără să avem nevoie de el, înseamnă să înotăm împotriva curentului. [...] Instituțiile noastre educaționale [...] n-ar trebui să se izoleze de Austria, ci, dimpotrivă, ar fi bine să accepte toată moștenirea culturală pe care le-a oferit și le va oferi acest mare stat; ar trebui să se întărească și să se dezvolte într-o competiție nobilă și vivace”²⁶. Acestea sunt afirmații foarte grave. Puțini patrioți polonezi ar îndrăzni să prezinte împărțirea Poloniei drept o șansă de reușită culturală.

Asemeni majorității conservatorilor europeni ai generației sale, Szekfű a cochetat cu idealuri sociale corporatiste, ce erau anatemă pentru Bobrzyński. Centralismul birocratic al lui Bobrzyński a fost urmașul târziu al tradiției Iluminismului polonez. În viziunea sa „iozefinistă târzie”, orice tip de corporatism trebuia considerat ca o trăsătură a exclusivismului feudal și al spiritului de castă atât de disprețuit, o reminiscență a influenței stărilor pe care statul modern, supus legii, unitar și centralizat trebuia să o anihileze în interesul individului. Așadar, conservatorismul lui Bobrzyński are un puternic substrat hobbesian, văzând în statul puternic și drept o precondiție a libertății individuale. Memoriile sale atestă acest lucru. Scrise chiar înaintea izbucnirii Primului Război Mondial, centrate în jurul activității sale de guvernator (*Statthalter*) al Galiției (1908-1913), memoriile au fost gândite pentru a fi publicate imediat, servind ca o armă politică (cu toate că au fost publicate abia în 1957). La prima citire, par foarte plictisitoare. Acest istoric eminent, polemist vivace, cu o minte profund sintetică și-a uitat talentele – cel puțin, așa pare – și a produs un

raport nesărat, birocratic al activității sale economice zilnice, al dezbaterilor de la Landtag, cu detalii despre negocierile zilnice referitoare la reforma electorală. Abia după un timp ne dăm seama că aceasta a fost o alegere conștientă, o „apoteoză“ a activităților birocratice de zi cu zi, cele mai importante în politică. Chiar și memoriile nesărate, scrise într-un stil simplu, ale lui Bobrzyński pot fi interpretate (așa cum au și fost, de fapt) ca „cezareene“²⁷. Acest stil clasic, folosit nu într-un raport despre cucerirea Galiei ci într-unul despre o epidemie a vitelor sau despre reforma sistemul de asigurări împotriva inundațiilor, ridică aceste activități seci și concrete la nivelul unor evenimente eroice.

Toate acestea ar fi fost cu siguranță caracterizate de Szekfű ca niște schimbări „formale“, „de exterior“, care nu pot vindeca națiunea fără o reformă morală „mai adâncă“ (cum a criticat și încercările lui István Tisza de a face parlamentarismul să funcționeze într-o Ungarie aflată în pragul Primului Război Mondial)²⁸.

În ciuda frecventelor sale încăierări politice (și a faptului că a refuzat propunerea venită din partea unui partid politic din Cehoslovacia de a candida la președinție în 1935), Pekar a fost implicat în politică într-o mai mică măsură, spre deosebire de Szekfű sau de Bobrzyński. N-a lăsat în urmă nici lucrări detaliate despre istoria contemporană, de aceea este dificil să-i reconstituim părerile despre societatea modernă. Pe baza celor câteva observații răzlețe, se pare că era mai apropiat de Bobrzyński decât de Szekfű. Simpatia moderată pentru reformele jozefiniste, detectabilă în *Istoria Cehoslovaciei*, are alte surse decât la Bobrzyński, care a admirat crearea birocrăției moderne în mod special. Iozefinismul lui Pekar e unul țărănesc, ca să spunem așa: asemenea țăranilor cehi în casele cărora atârnav tablouri ce-l reprezentau pe Iosif al II-lea în spatele plugului, Pekar admira legislația agrară a împăratului, distanțându-se de zelul său raționalist-utopic, de a construi o birocrăție atotcuprinzătoare²⁹. Ca

și Bobrzyński, Pekar nu pare să simpatizeze cu ideile „extrase” direct din spiritul națiunii, contestând opinia lui Palacký și a lui Masaryk, conform căreia ar exista o continuitate directă între husitism și iluminismul modern ceh și susținând, în schimb, că iluminismul occidental și romanticismul au acționat ca referințe mult mai importante.

S-a sugerat că atât Pekar, cât și Bobrzyński au fost deseori considerați mai degrabă liberali decât conservatori. Pekar considera comerțul liber un leac mult mai eficient pentru deficiențele economiei de după război decât reglementările statului³⁰. Pretinsul său dezinteres față de factorul religios în istorie l-a făcut pe Masaryk să-l critice ca pe un liberal, la fel cum Bobrzyński a fost ținta unor atacuri asemănătoare din cauza raționalismului și occidentalismului său, precum și din cauza caracterului secular al istoriozofiei sale. Cu greu ni-l putem închipui pe Szekfű acuzat de liberalism.

Dincolo de diferențele de atitudine față de problema modernizării și de cea a evreilor, au existat și alte caracteristici particulare ale lui Szekfű. La o privire mai atentă, nici occidentalismul lui nu pare atât de evident. Noțiunea „comunității creștino-germanice”, exprimată în timpul Mare-lui Război e, la urma urmelor, dubioasă. Poate fi îndreptată împotriva aliaților, ceea ce ar face destul de selectiv conținutul său pro-occidental³¹, chiar dacă nu și lipsit de sens, având în vedere că în cazul Ungariei (la fel ca și în cel al Poloniei sau Cehiei), Germania a fost principala sursă de diseminare a civilizației occidentale.

Chiar și-acolo unde analogiile par evidente, nu putem să ignorăm diferențele. Szekfű și Bobrzyński și-au propus același obiectiv: să distrugă iluziile naționale dăunătoare. Acuzând națiunea de pasivitate, auto-amăgire și lipsă de realism politic (folosind aproximativ aceleași cuvinte ca și colegul său de breaslă polonez), Szekfű imunizează, în același timp, națiunea la critică. Dacă am păcătuît – pare să spună (deși

nu explicit) – prin neglijență, toleranță și pasivitate, nu noi, națiunea, suntem vinovații, ci elitele liberale sau evreii. Autocritica lui Szekefű pare să alunece uneori spre exhibarea tarelor naționale, doar pentru a le atribui unor elite străine. La Bobrzyński nu găsim astfel de exhibări, critica sa îndreptată spre deficiențele naționale fiind mult mai nemiloasă.

Toți cei trei istorici au fost acuzați de șovinism și de lipsa sentimentelor patriotice. De aceea, ar fi interesant să analizăm rolul problematicii naționale în scrierile lor. După cum se știe, în secolul al XIX-lea tratarea problematicii naționale era printre principalele puncte slabe ale multor istorici altminteri excelenți, în special din cauza atribuirii culorii naționale „moderne” unor fenomene politice, culturale, religioase sau literare pre-naționale. Regii medievali, episcopi sau împărați au fost tot timpul acuzați sau, dimpotrivă, apreciați pentru comportamentul lor „benefic” sau, după caz, „dăunător” (conform părerii istoricilor) pentru interesul națiunii în perioada respectivă. Conservatorii, dar mai ales conservatorii catolici aveau toate șansele să evite această capcană, ei fiind, ca să spunem așa, „instinctiv” sceptici față de stereotipurile patriotico-progresiste (deși poziția lor îi făcea să pară, la rândul lor, extrem de susceptibili de multe alte stereotipuri, dar aceasta este deja o altă poveste). Cât au avut de câștigat autorii noștri din plasarea lor într-o asemenea poziție „privilegiată”?

Să-l lăsăm pe Bobrzyński pentru moment, căci cazul cel mai interesant este de această dată al lui Pekar. Putem observa un interesant volte-face. Pekar era foarte departe de teoriile legate de „modernitatea națiunii”. Într-adevăr, polemicile sale cu Masaryk au fost provocate de faptul că el apăra caracterul național ceh al revoluției husite, împotriva ideii lui Masaryk, ce insista asupra caracteristicilor sale ne-naționale, umanitare. Pekar era însă atât de convins de importanța elementului național în secolul al XV-lea, încât sublinia pre-

ponderența sa oriunde se putea, atât la husiți, cât și la inamicii lor, la regele Sigismund al Luxemburgului și la cruciații lui, dar și la conducătorii husiți. Dar dacă toată lumea este motivată în egală măsură de principiul național, atunci acesta nu poate fi folosit drept explicație pentru un anume tip de comportament particular. Dacă toți sunt patrioți, nimeni nu e patriot. Trebuie găsite alte categorii analitice pentru explicarea fenomenului husit, factorul național dispărând din ecuație. Cu alte cuvinte, el este atât de supraevaluat de către Pekar, încât își pierde orice importanță practică. De fapt, părerile lui Pekar despre rolul factorului național par surprinzător de „moderne“. Pe baza teoriei sale despre „spiritul“ gotic, cel romanic, etc., Pekar pare să spună că popoarele diferitelor națiuni, aparținând aceleiași epoci, au mai multe în comun decât popoarele aceleiași națiuni, care trăiesc în diverse etape ale istoriei. Ernest Gellner a comentat astfel: „în mod ironic, particularistul sentimental Pekar avea un simț mai acut al unității europene decât universalistul Masaryk“³².

Găsim și la Szekfű unele asemănări. Accentul pe care-l pune pe spiritul patriotic al loialiștilor pro-habsburgi din Ungaria secolului al XVII-lea anulează importanța factorului național, lărgindu-i raza de acțiune pe ambele părți ale baricadei. Pe de altă parte, Szekfű n-a conținut niciodată să scoată în evidență caracterul *național* al statului maghiar de-a lungul lungii sale istorii, nici să diminueze contribuția popoarelor ne-maghiare la spiritul maghiar, așa cum a făcut-o Pekar sau Bobrzyński în cazurile Cehiei sau Poloniei.

În concluzie, Szekfű a fost mult mai naționalist decât ceilalți doi istorici și, în anumite aspecte, poate chiar mai apropiat de dreapta naționalistă modernă decât de conservatorismul clasic. Diferențele nu anulează totuși analogiile, dar pun o problemă în plus. De ce a luat versiunea maghiară a anti-romantismului o turnură diferită față de cea poloneză sau cehă? Putem doar să emitem presupuneri.

Revolta anti-romantică poloneză în istoriografie a început la sfârșitul anilor '60 ai secolului al XIX-lea. În *Scurta istorie*, Bobrzyński a rezumat și popularizat idei care se făceau auzite în cercul istoricilor cracovieni de peste 10 ani. Mișcarea cehă a avut loc un deceniu după cea din Polonia, odată cu primele studii ale lui Jaroslav Goll din 1880 și faimoasele campanii ale manuscriselor. Pekar, asemeni lui Bobrzyński, aparține celei de-a doua generații de revizionişti. El a lărgit aria de influență a campaniei anti-romantice și a făcut-o cunoscută și în afara sferei profesionale, lansându-se într-o dezbatere cu Masaryk la cumpăna secolelor (în acest sens, rolul său în dezbatere a fost similar celui al lui Bobrzyński). Atât în Polonia, cât și în Boemia, revolta anti-romantică s-a desfășurat sub stindardul pozitivismului.

În Ungaria, putem vorbi despre un fenomen diferit. În toată perioada dualistă, a dominat versiunea post-romantică, mai simplă, mai stereotipă și mai schematică a istoriei, atât în rândul publicului educat, cât și în cercurile profesioniștilor. Unul dintre factori era întâietatea problemelor externe (*közjogi* – adică, referitoare la relațiile cu Austria) în debaterile politice ungurești. Dacă atitudinea generală în Ungaria față de Compromisul din 1867 era (în ciuda eforturilor guvernului maghiar) din ce în ce mai critică, atunci nu e de mirare că era preferată viziunea istorică ce elogia Transilvania calvinistă, anti-habsburgică, iubitoare de independență, prin opoziție cu politicienii pro-habsburgici. Se pare că și pozitiviștii maghiari au adoptat această viziune, chiar dacă numai parțial. Așa se face că revolta anti-romantică a întârziat cu cel puțin o generație (prin comparație cu Polonia), sau cu o jumătate de generație (prin comparație cu Boemia). Oarecum paradoxal, orientarea anti-romantică a fost inițiată de generația neo-romantică.

Așadar, nu e de mirare că acest curent de gândire a fost mai antiliberal decât în cazul Cehiei sau al Poloniei, pozitivismul figurând ca una dintre țintele sale, mai degrabă de-

cât ca un aliat împotriva romantismului. Atmosfera intelectuală europeană a suferit schimbări la rândul ei, la modă fiind mai ales pozițiile liberale. Adoptând o poziție anti-liberală mai radicală, reacția maghiară anti-romantică a fost mai puțin critică la adresa miturilor naționale, astfel încât, la momentul 1900, o dreaptă „modernă”, orientată spre viitor nu putea avea decât o orientare „națională” pentru a supraviețui. De aceea, criticând istoriografia naționalist-romantică, Szekfű a accentuat aspectul național al propriei viziuni istorice în mai mare măsură decât colegii săi din Polonia și Cehia.

Desigur, explicația poate fi mult mai simplă, ea derivând din evoluția intelectuală și politică personală a lui Szekfű. Se poate argumenta că Szekfű și-a schimbat unele păreri după 1918, iar ideile exprimate în *Trei generații* nu sunt tocmai aceleași cu cele din *Rákóczi exilat*. Lucrarea *Der Staat Ungarn* se situează undeva la limita dintre cele două perioade. Desigur, această explicație nu o contrazice pe precedentă.

Contexte și evaluări

Am spus deja câte ceva despre mecanismele de dezvoltare a analogiilor și diferențelor dintre cazurile polonez, ceh și maghiar. Cu toate acestea, este nevoie să stăruim asupra unor aspecte. În primul rând, ne putem întreba: au existat oare contacte conștiente? Jaroslav Goll, fondatorul istoriografiei ceh-e pozitive³⁴, a analizat în detaliu realizările școlii de la Cracovia, i-a îndemnat pe studenții săi să-l citească pe Bobrzyński și a încredințat traducerea *Scurtei istorii* unui student de-al său, Jaroslav Bidlo (Bidlo afirmă că inițial și-ar fi dorit să i-o încredințeze lui Jindrich Vancura, renumit pentru traducerile sale din Arnold Denis). Pekar era considerat un polonofil, un admirator al lui Mickiewicz, pe care-l cita deseori (cea mai cunoscută carte a sa are un motto din *Pan Tadeusz*), iar Bidlo era autorul unei scurte

biografii despre Bobrzyński. Se pare că istoriografia cehă nu era foarte cunoscută în mediile universitare poloneze, pe când cehii o cunoșteau pe cea poloneză (cu toate că, eminentul istoric al economiei din Polonia, Franciszek Bujak, a elogiât polonofilia lui Pekar și valoarea lucrărilor sale despre istoria economiei). Contactele istoriografiilor poloneză și cehă cu cea maghiară erau și mai superficiale (cu toate că ar merita să vedem dacă termenii *szerves munka* sau *organikus munka*, folosite deseori de Szekfű, nu aveau ceva în comun cu conceptul polonez de „muncă organică“).

Fundalul comun germano-austriac poate fi un alt factor. Atât istoricii cracovieni, cât și cei praghezi își desfășurau activitatea sub influența istoriografiei pozitivistice germane, în special a seminarilor lui Georg Waitz din Göttingen. Bobrzyński a fost influențat de istoricii și teoreticienii germani ai dreptului, mai ales de Robert Mohl, unul dintre coautorii faimosului *Staatslexicon*, publicat de Rotteck și Welcker în anii 1840 – o carte care a stat la baza liberalismului german din secolul al XIX-lea. Pekar și Szekfű au fost influențați de conceptul de *Geistesgeschichte*. Această explicație poate fi confirmată de factorul vienez. Conte Leo Thun, ministrul educației în anii 1850, a avut un rol important în influențarea intelectualilor conservatori din universități. Sprijinind înființarea unui *Institut für Österreichische Geschichtsforschung*, Thun a dorit să încurajeze cercetarea asupra istoriei austriece ca un întreg, inclusiv asupra istoriilor particulare ale diverselor popoare. Toți cei trei cărturari, strâns conectați la realitățile vieneze, pot fi considerați ca produse ale acestei tradiții austriece.

În toate cele trei țări, tradiția patriotică convențională era legată de romantism și de ideea unei forme de rezistență împotriva opresiunii străine, precum și de anumite înclinații „progresiste“ sau „democratice“ vag definite. Reacția adversă față de astfel de stereotipuri putea veni atât din par-

tea stângii, cât și din cea a dreptei, din partea gânditorilor socialiști sau a celor conservatori, dar din diferite motive, ce ar merita mai multă atenție, istoriografia marxistă n-a produs prea multe valori în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea și la începutul celui de-al XX-lea – epoca sa de glorie avea să vină mai târziu. În paranteză fie spus, marxismul din Europa Centrală și de Est n-a reușit să învingă stereotipurile romantice sau post-romantice despre trecutul național nici măcar în secolul al XX-lea. El și le-a însușit în schimb, traducându-le într-o frazeologică marxistă care se potrivea de minune cu concepțiile despre poporul „progresist” și aristocrația „trădătoare”. Astfel, în contextul politic, social și intelectual est-central-european al momentului 1900, o provocare la adresa viziunii istorice sanctificate nu putea veni decât din partea dreptei moderate.

Situațiile personale ale celor trei istorici prezintă, de asemenea, unele asemănări. E important de menționat faptul că toți trei proveneau din familii catolice și au păstrat o simpatie clară față de romano-catolicism (chiar dacă aceasta nu a însemnat neapărat credințe religioase ferme), aceasta în ciuda faptului că în Ungaria și Boemia tradiția patriotică era puternic protestantă, cu iz clavinist, respectiv husit. În cazul Poloniei, unde catolicismul era dominant, lucrurile stau aparent altfel. Aici, ideile centrale romantic-naționalist-democratice se dezvoltău tot ca o reacție la ortodoxia romano-catolică. În Polonia, ca și în Boemia sau Ungaria, un credincios catolic era obligat să fie oarecum sceptic față de anumite manifestări ale mișcării naționaliste poloneze. Cât despre Bobrzyński, separarea acestuia de mișcarea patriotică dominantă putea fi generată de încă un factor: el nu provenea dintr-o familie de nobili, ci dintr-una de burghezi cracovieni, iar scrierile sale exprimă o simpatie vădită față de aspirațiile lui *tiers état*. (Același factor ar explica ideologia lui Szekfű, care provenea dintr-o familie de burghezi din Szekesfehervár, în timp ce originile țărănești ale lui Pekar nu-

l deosebeau pe acesta de majoritatea intelectualilor și conducătorilor spirituali cehi). Contrat aparențelor, conservatorismul lui Bobrzyński pare să fi avut legătură cu originile sale sociale. Asemeni altor intelectuali de proveniență modestă de dinaintea sa (precum Jan Czyski, Karol Boromeusz Hoffmann sau chiar Józef Szujski), istoricul îi percepea pe democrații radicali polonezi din secolul al XIX-lea ca simpli continuatori ai vechii anarhii nobiliare, care nu își abandonaseră exclusivismul social odată cu adoptarea frazeologiei democratice moderne. Pentru astfel de observatori, ideea conservatoare a guvernării puternice ar fi putut părea – în bună tradiție iluministă – ca cel mai bun mod de democratizare a structurilor sociale poloneze, o modalitate pentru a uni „castele” ce dezbinau societatea într-o națiune modernă, unitară.

Am avea nevoie de un studiu separat pentru a-i plasa pe eroii noștri în contextul european al gândirii istorice. Am atins deja problema unor influențe străine; acum aș vrea să propun o posibilă modalitate de interpretate.

La începutul anilor 1930, Bálint Hóman, unul dintre cele mai importante personaje ale curentului *Geistesgeschichte* din Ungaria, colaboratorul lui Szekfű la monumentală Istorie a Ungariei, adresa următoarele critici istoriografiei europene romantico-liberale:

„Dacă mai demult cineva care scria despre trecutul eroic al dinastiei își plasa regii și eroii într-o poziție privilegiată, [...] istoricii romantici au procedat la fel cu caracterul și specificul național – un construct teoretic artificial – iar istoricii liberali tot astfel cu ideea revoluționară franceză și cu principiul «progresist» al revoluției. Atât romanticul, cât și liberalul [...] au recurs la anacronisme, proiectând ideile, principiile și aspirațiile propriei epoci înapoi în trecut, în epoci care nu au avut nici o reprezentare despre ele”³⁵.

Pekar și Bobrzyński ar fi putut scrie în același fel despre epigonii lui Palacký sau Lelewel. Nu e de neglijat nici fap-

tul că, aproape simultan cu textul lui Hóman, a apărut și faimosul pamflet al lui Herbert Butterfield, intitulat *The Whig Interpretation of History*. Ideea principală a acestui text este aceeași ca și cea din citatul de mai sus: istoriografia liberală (Whig) a evaluat fiecare epocă a trecutului într-un mod anacronic, categorizând drept „bună” sau „rea”, în funcție de felul în care „sprijinea” sau „frâna” dezvoltarea libertății individuale, a guvernării constituționale, a toleranței religioase și a altor valori dragi unui liberal din secolul al XIX-lea. Astfel, opera celor trei istorici ai noștri poate fi considerată un efort paralel celui al lui Butterfield, o versiune est-europeană a luptei împotriva unei interpretări liberale a istoriei. Disprețul față de viziunile dogmatic „progresiste” asupra istoriei este prezent în ambele cazuri; la fel ca și avertismentul împotriva anacronismului, cea mai mare greșeală pe care o poate face un istoric.

Analogia poate fi întărită prin încă o analogie. Cea mai ambițioasă lucrare a lui Pekar, cele patru volume dedicate lui *Žižka și epocii sale*, avea drept țel reinterpretarea epocii husite. După ce stabilește conexiunile dintre personajul său și fenomenele politice, sociale și intelectuale care-i sunt contemporane, Pekar insistă asupra faptului că dorește să evite o interpretare anacronistă, care l-ar transforma pe Žižka într-un „erou național”. Primul volum se ocupă cu mărturiile contemporanilor lui Žižka, aranjate sub formă de interviu (termenul îi aparține lui Pekar). Scopul este prezentarea contextului mental și conceptual de bază în care s-a desfășurat viața eroului principal. Acest cadru îi permite autorului să respingă de la bun început anumite interpretări complet nepotrivite cu atmosfera epocii respective. Metoda îl apropie pe Žižka de una dintre lucrările clasice ale istoriografiei europene din secolul al XX-lea – *Le problème d'incroyance au XVIe siècle* a lui Lucien Febvre³⁶. Autorul dezvăluie cadrul cultural general pe baza „mărturiilor” contemporanilor lui Žižka, pentru a exclude anacronismele interpretative, și abia după aceea își

formulează obiectivul – analiza religiei lui Rabelais. Desigur, influențele reciproce sunt puțin probabile: contextele intelectuale sunt cele care au produs reacții similare. Paralela este sugestivă, având în vedere că argumentul lui Fébvre este apropiat de cel a lui Butterfield, chiar dacă este formulat într-un stil mai doct: o critică la adresa practicii anistorice de a atribui unei epoci îndepărtate idei formulate în perioade și circumstanțe diferite.

În același timp, critica est-central-europeană adusă istoriografiei liberal-romantice se caracterizează prin niște constante specifice. Din pamfletul lui Butterfield lipsește componenta „națională”. Mai întâi, elementul „protocronist” al istoriografiei clasice, liberale britanice se ascunde în fundal: Anglia secolului al XIX-lea chiar era cea mai mare putere a Europei, de aceea nu exista nici o nevoie psihologică de a-i demonstra meritele și grandoarea. În plus, istoricii liberali erau atât de convinși de faptul că Anglia a *fost* cea care a introdus libertatea în Europa, încât nu mai considerau necesar să insiste asupra acestui fapt. În al doilea rând, problema supunerii sau a rezistenței față de o putere străină lipsește evident în lucrările lui Macaulay sau ale Lordului Acton. Dezbaterea „loialitate vs. rezistență” (în felurile sale versiuni) a fost unul dintre subiectele preferate ale jurnaliștilor, pamfletarilor, politicienilor sau gânditorilor politici din întreaga Europă Est-Centrală (istoria comparată a dezbaterii repective în diferite țări urmează să fie scrisă de-acum încolo). Nu-i de mirare că-i include și pe istorici. În istoriografia europeană est-centrală, această dezbateră a fost strâns legată de cea referitoare la viziunile liberal-romantice asupra istoriei. Astfel, dimensiunea „loialitate vs. rezistență” poate fi tratată drept o contribuție a Europei Est-Centrale la interpretarea liberală a istoriei.

Situația altor țări est-europene poate fi, de asemenea, relevantă. Cazul Ucrainei pare și el deosebit de interesant. Istoriografia populistă, cea care lăuda democrația slavonă

primordială a cazacilor și exulta la ideea caracterului democratic al națiunii ucraineene, poate fi pusă în paralel cu ideile romantice ale Poloniei și Boemiei, în timp ce accentul pus de Vjaceslav Lypynskyj pe importanța unei elite conducătoare și a unor structuri statale stabile poate avea ceva în comun cu istoricii de care ne-am ocupat. Națiunea ucraineană, susține Lypynskyj, e ca un Sancho Panza fără Don Quijote, atât în sens cultural, cât și în sens social. Este alcătuită exclusiv din straturi sociale populare, nu are elite și, de aceea, cultura sa conține doar trăsături prozaice „practice”, fără idei „înălțătoare”. Această încercare de a „dovedi” că nobilimea joacă un rol important și pozitiv în istoria unei națiuni îl apropie pe Lypynskyj de Pekar. Lypynskyj a studiat istoria la Cracovia și legăturile sale cu școala istorică de acolo sunt evidente (deși a fost mult influențat de post-pozitiviști și de curentul neo-romantic al istoriografiei poloneze)³⁷.

Un alt candidat pentru astfel de comparații ar putea fi mișcarea *Junimea* din România, dezvoltată în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea, mai ales prin scrierile unuia dintre liderii săi, Titu Maiorescu. Criticile conservatoare la adresa istoriografiei romantic-populist-patriotice se regăsesc cu siguranță în aceste scrieri, cu toate că mișcarea nu pare să fi produs un istoric de talia lui Pekar sau Bo-brzyński (Maiorescu nu a fost istoric, ci critic literar).

Poate ar trebui să ne întrebăm dacă această luptă cu miturile n-a nimerit cumva în propria-i capcană, dacă nu a dus la înlocuirea miturilor romantice cu altele, opuse? Până la urmă, problema era mult mai complicată decât au presupus protagoniștii epocii, și în nici un caz n-a fost vorba doar despre o luptă a științei raționale, critice împotriva prejudecăților pre-raționale ale unor demagogi (cum par să fie convinși eroii eseului nostru). Formulate într-un stil mai inteligent și mai doct, argumentele rivalilor lor nu sunt chiar în întregime absurde. În definitiv, ideea conform căreia a

existat cândva o așa-numită „libertate germană“ a triburilor barbare germanice, care s-a prăbușit sub influența legislației romane, și de asemenea conform căreia unele instituții ale acestor triburi (procesul cu jurați de exemplu) au fost instrumente utile pentru construirea libertății liberale „moderne“, este prezentă în operele unor istorici eminenți, precum Otto Gierke. Și atunci, care este diferența între această teorie și ideea lelewian-palackiană a vechii libertăți slave? Teoriile lui Lelewel și ale lui Palacký pot fi greșite, dar cu siguranță nu sunt absurde.

Putem argumenta că „interpretarea conservatoare (Tory) a istoriei“ procedează în aceeași manieră *a priori* ca și rivala sa. Probabil că singurul reproș serios care i s-a adus lui Bobrzyński și școlii cracoviene este faptul că privesc întreaga istorie a Poloniei prin prisma împărțirilor teritoriale, judecând fiecare aspect în funcție de felul în care el a grăbit sau a stânjenit prăbușirea Statului Polono-Lituanian de la sfârșitul secolului al XVIII-lea. Un astfel de argument nu este într-un totuș nefondat, deși cred că nu poate fi formulat în termeni atât de categorici. Este, totuși, același reproș pe care Bobrzyński și colegii săi îl aduceau romanticii și epigonilor acestora, anume reproșul anacronismului. Și atunci, nu este vorba despre un simplu caz de opunere a unor stereotipuri împotriva altora, și unele și celelalte la fel de nedemonstrabile și de contaminate politic?

Este adevărat, uneori Bobrzyński pare a adopta o poziție total apologetică, mai ales când descrie presupusele succese ale conservatorilor cracovieni în activitatea lor de conducători ai Galiției. Este la fel de adevărat că Pekar sună incredibil de neconvingător atunci când își prezintă argumentul ca pe o victorie a Rațiunii lipsite de prejudecăți asupra superstițiilor lui Masaryk. Și, mai presus de toate, să ne gândim la Szekfű care, în *Trei Generații*, precum și în considerațiile sale târzii asupra caracterologiei maghiare, se apropie periculos de mult de niște stereotipuri naționale la fel de puțin con-

vingătoare ca și cele ale vechilor săi rivali. Cu toate acestea, răspunsul meu la întrebarea formulată mai sus este negativ. Diferența dintre o abordare „stereotipă” și una „științifică” (orice ar însemna aceasta) a istoriei rezidă (printre altele) în nivelul de complexitate și de înțelegere a nuanțelor – sau, ca să formulăm altfel – în formă, mai degrabă, decât în conținut. Astfel, atât interpretarea *Whig*, cât și cea *Tory* pot fi prezentate ca încercări serioase de a înțelege trecutul, sau, dimpotrivă, ca generalizare stupide și superstițioase.

Cu siguranță, atât Pekar cât și Bobrzyński își desfășoară argumentele într-un mod mult mai nuanțat și mai inteligent decât oponenții lor. Atunci când e în formă bună – ca în monografia despre Gabriel Bethlen – chiar și Szekfű își prezintă vederile într-un mod mult prea complex, nuanțat și provocator, încâ să poată fi reduse la o schemă stereotipă.

Categoriile cu care operează Bobrzyński sunt preluate din filozofia germană, dar adaptarea lor la situația unei țări mult mai marginale decât Germania este, fără îndoială, meritul său. Gândirea istoricilor cracovieni, mai ales cea a lui Bobrzyński, poate fi privită ca o teorie incipientă a înapoierii – nu economică, ci legală și instituțională. Disprețul său față de stereotipiile patriotismului polonez, acuitatea (în lipsa unui termen mai potrivit) spiritului său de observație și abilitatea de a-și privi subiectul „din afară” fac din *Scurta istorie* cea mai bună sinteză de istorie poloneză, cel puțin după părerea mea. Nu acuratețea detaliilor ar trebui căutată în cazul său; nici măcar valabilitatea interpretărilor de detaliu. Cartea trebuie considerată mai degrabă un fel de model teoretic, o viziune sintetică asupra unei dezvoltări întârziate, „contaminate de împrumuturi”, și neîmplinite care, din cauza pesimismului extrem, poate să nu se potrivească întocmai cazului polonez sau oricărui altuia, ceea ce însă nu-i reduce deloc valoarea.

Cea mai frumoasă carte a lui Pekar, *Kniha o Kosti*, în același timp doctă și sentimentală, este o combinație rară de

istorie a culturii și a economiei, oferindu-ne și un studiu de caz despre domeniul feudal boemian de-a lungul secolului al XVII-lea. Această microistorie *avant la lettre*, netradusă, din păcate, în nici o limbă străină, este o încercare fericită de a construi pe baza unei analize detaliate un fel de imagine generală, atotcuprinzătoare, după prescripțiile lui Karl Lamprecht. Ca toate operele mărețe, cartea prezintă o lume întreagă într-o picătură de apă – culoarea locală îl preocupă pe autor cu siguranță, dar, cu toate acestea, cel mai important este pentru el felul în care se manifestă problemele generale ale istoriei sociale, religioase și politice ale Europei secolului al XVII-lea într-un caz particular. Astfel „este posibil să prezentăm universalul prin individual”³⁹.

Nu are rost să față de cititor faptul că eseul de față s-a născut din admirație față de doi mari istorici: Michal Bobrzyński și Josef Pekar, ale căror lucrări sunt printre cele mai interesante cărți istorice pe care le-am citit vreodată. Dacă cititorul a sesizat măcar o umbră a acestei admirații pe parcursul lecturii, atunci pot spune că scopul meu a fost îndeplinit.

Nu vreau să demonstrez că personajele eseului meu au rezolvat unele probleme înaintea istoriografiei „occidentale”. O astfel de dovadă de „protocronism”, aplicată istoricilor care s-au străduit să-l combată, ar fi clar deplasată. Dintr-o perspectivă actuală, n-are relevanță cine a formulat primul anumite idei sau soluții interesante ale istoriografiei. Istoricii tratați aici merită citați în continuare ca niște clasici doar dacă se dovedesc capabili să ne mai învețe ceva – într-un sens larg al termenului, nu doar în chestiuni de factologie. Ei ne pot furniza anumite chei interpretative care se pot dovedi nefolositoare tocmai pentru cazurile cărora le-au fost inițial destinate, dar folositoare pentru alte cazuri, care pot servi deci ca modele euristice. Ne pot îndrepta cercetările în anumite direcții, sau pur și simplu ne pot atrage atenția asupra unor corelații interesante, cu relevanță în diverse contexte.

A demonstra că eroii mei sunt capabili de așa ceva este cam același lucru cu a dovedi „măreția“ unui poet. Totuși, nu mă pot opri să reflectez că este mult mai interesant să citești operele lor decât pe acelea pline de clișee romantic-patriotice ale oponentilor lor.

Note:

1. Problemele tratate în acest eseu au început să mă preocupe acum opt, poate chiar zece ani – deși, într-un fel, ele au fost întotdeauna vag conectate cu cercetările mele principale. Am avut ocazia să discut despre ele cu multe persoane, dintre care îi menționez pe Prof. Miloš Havelka (în timpul stagiului meu ca *Junior Fellow* la *Institut fuer die Wissenschaften vom Menschen* din Viena în 1997) și Prof. Iván Zoltán Dénes. Am învățat multe de la ei despre istoriografiile cehă și maghiară. Am primit câteva observații interesante de la Pavel Kolář, care lucrează pe subiecte asemănătoare și cu care am avut ocazia să discut la Berlin în 1999 la *Zentrum für Vergleichende Geschichte Europas*. Nu e nevoie să mai menționez că toate eventualele erori îmi aparțin. Am decis să-mi aștern gândurile pe hârtie și să prezint un eseu pentru volumul omagial (*Festschrift*) dedicat eminentului istoric americano-ucrainean, Jaroslav Pelensky (până acum, volumul încă nu a ieșit de sub tipar). Balázs Szalontai a avut bunăvoința să-mi împărtășească observațiile sale pe marginea acestui text timpuriu. Astfel, în 1999 am prezentat o versiune inițială a ideilor mele ca *habilitation lecture* la Institutul de Istorie al Academiei Polone de științe din Varșovia, de care aparțin. Anumite idei din 1999 au fost reluate aici, dar unele greșeli au fost corectate iar concluziile sunt mult diferite față de cele ale versiunii inițiale.

2. Pentru biografii standard vezi Waldemar Lazuga, *Michał Bobrzyński. Myśl historyczna a działalność polityczna*, Varșovia, 1982; Zdeněk Kalista, *Josef Pekař*, Praga, 1994; Irene Raab Epstein, *Gyula Szekfű. A Study in the Political Basis of Hungarian Historiography*, New York-Londra, 1987. Deși toate trei sunt echilibrate și foarte bine informate, cartea lui Kalista (scrisă la începutul anilor 1940, dar publicată pentru prima oară integral în 1994), e de departe cea mai bună, ea combinând profunzimea analitică cu atașamentul cald față de un prieten și profesor.

3. Josef Pekař, „Smysl českých dějin“, în *O smyslu českých dějin*, Praga, 1990, p. 386.

4. Michał Bobrzyński, *W imię prawdy dziejowej. Rzecz o zadaniu historii i dzisiejszym jej stanowisku*, republicată ca anexă în M. Bobrzyński, *Dzieje Polski w zarysie*, Varșovia, 1974, pp. 411-442.

5. František Kutnar, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*, vol. I, Praga, 1973, pp. 190-191.
6. Astfel este tratat pozitivismul în Leszek Kolakowski, *Filozofia pozytywistyczna (od Hume'a do Kola Wiedenskiego)*, Varşovia, 1966.
7. Josef Pekař, *Dějiny československe pro nejvyšší třídy škol středních*, Praga, 1921, p. 8; vezi de asemenea p. 9 (despre „superioritatea culturală“ a triburilor germanice). Vezi și Idem, „Svatý Václav“, în *O smyslu*, p. 14.
8. *Ibidem*, pp. 43-44.
9. Idem, „Objevy Bretholzovy čili od které doby sedí Němci v naší vlasti“, în *O smyslu*, pp. 101-102. Idem, *Dějiny československe*, p. 36.
10. Idem, „O Husovi a husitství“, în *O smyslu*, pp. 122-123. Vezi și „K boji o Husa“, în *Ibidem*, p. 120.
11. În capitolul final, intitulat „Uwagi“ (Precizări), din Bobrzyński, *Dzieje Polski*, Varşovia, 1974, p. 400. (Aceasta este o reeditare a primei ediții din 1879. În ediția a patra, ultima publicată în timpul vieții autorului, capitolul „Uwagi“ este mult revizuit iar expresia sună mai puțin „aforistic“, chiar dacă tonul general este același. *Dzieje Polski w zarysie*, vol. II, Varşovia, 1927, p. 309).
12. Vezi critica sa referitoare la absolutismul spaniol, în Idem, *Dzieje Polski*, vol. II, pp. 309-310 (notă de subsol).
13. Vezi rolul iezuiților în secolul al XVII-lea și la începutul secolului al XVIII-lea, *Ibidem*, pp. 223-225.
14. Josef Pekař, „Zas proti nám“, în *Na ceste k samostatnosti*, ed. J. Hanzal, Praga, 1993, p. 97 (text publicat pentru prima oară în 18 octombrie 1918).
15. Vezi Mónika Baár, „The Intellectual Horizons of Liberal Nationalism in Hungary: The Case of Mihály Horváth (1809-1878)“, în B. Trencsényi et al., ed., *Nation Building and Contested Identities: Romanian and Hungarian Case Studies*, Budapesta-Iași, 2001, pp. 21-41.
16. Activitățile lui Szekfű de după 1945, în calitate de tovarăș de drum al comuniștilor, nu ne interesează aici.
17. Gyula Szekfű, *Mit vétettem én? Ki gyalázta Rákóczit?*, Budapesta, 1916, p. 75.
18. Gyula Szekfű, *A száműzött Rákóczi*, Budapesta, 1993, p. 78.
19. Gyula Szekfű, *Három nemzedék és ami utána következik*, Budapesta, 1989 (reeditare a celei de-a treia ediții apărute în 1934), p. 299.
20. Bobrzyński, *Dzieje Polski*, vol. III, Varşovia, 1931, pp. 43-46, mai ales p. 45.
21. El se considera de asemenea un partizan al „realismului“ împotriva „romantismului“, dar înțelegea acești termeni ca în sens științific, mai de-

grabă decât ca niște etichete politice. Vezi Josef Pekař, „O nový názor na české dějiny“, în M. Havelka, ed., *Spor o smysl českých dějin 1895-1938*, Praga, 1995, p. 535.

22. Josef Pekař, „František Josef I“, în *Na ceste*, p. 19.

23. Bobrzyński, *Dzieje Polski*, vol. III, p. 391.

24. Josef Pekař, „Madarské akademii“ și „Židé a bolševictvi“, ambele în *Světová válka. Stati o jejím vzniku a jejích osudech*, Karlín, 1921, pp. 221-228 și 229-237.

25. *Stenograficzne sprawozdanie z 1 sesji VII periodu Sejmu Krajowego Królestwa Galicji i Lodomerii ...*, p. 742 (întâlnirea din 5 februarie 1896).

26. Michal Bobrzyński, *Statut Rady Szkolnej Krajowej galicyjskiej. Studium prawno-polityczne*, Cracovia, 1903, p. 111.

27. Caracterul „cezareean“ al memoriilor este menționat de Waldemar Lazuga, *Michal Bobrzyński. Myśl historyczna a działalność polityczna*, Varșovia, 1982, p. 167 (cu referire la opinia lui Czesław Lechicki). Această prelucrare în stil „cesareean“ încă și mai puternică la Bobrzyński, *Dzieje Polski*, vol. III, pp. 345-351, unde autorul analizează propriile sale înfăptuiri ca guvernator al Galiției, întotdeauna referindu-se la „Bobrzyński“ la persoana a treia.

28. Szekfű, *Három nemzedék*, p. 375.

29. Pekař, *Dějiny československe*, p. 114.

30. *Ibidem*, p. 196.

31. Vezi Iván Zoltán Dénes, *Európai mintakövetés – nemzeti öncélúság. Értékvilág és identitáskeresés a 19-20. századi Magyarországon*, Budapest, 2001, pp. 154-155.

32. Ernest Gellner, „The Price of Velvet: Thomas Masaryk and Václav Havel“, în *Czech Sociological Review* 1, 1995, p. 49.

33. Vezi declarația din „Introducere“ la Gyula Szekfű, *Der Staat Ungarn*, Berlin, 1918, p. 7.

34. Vezi Jaroslav Marek, *Jaroslav Goll*, Praga, 1991. Aceasta este mult mai mult decât o biografie: o excelentă introducere în istoriografia și cultura cehă din secolul al XIX-lea, ea oferă un cadru istoric indispensabil pentru subiectul tratat în acest articol.

35. B. Hóman, „A történelem útja“, în B. Hóman, ed., *A magyar történetiás új útjai*, ediția a II-a, Budapest, 1932, pp. 15-16.

36. Am folosit traducerea engleză, Lucien Fébvre, *The Problem of Unbelief in the Sixteenth Century: The Religion of Rabelais*, Cambridge, Mass., 1982.

37. Vezi Vjaceslav Lypyns'kyj, „Tragedija ukrajins'koho Sanco Panca [1920]“, în *Harvard Ukrainian Studies* 9: 3-4, 1985, pp. 397-406. Între-

gul număr este dedicat lui Lypyns'kyj și conține mai multe contribuții relevante pentru subiectul nostru.

38. Vezi Lucia Boia, *History and the Myth in Romania Consciousness*, Budapesta, 2001, pp. 54-59.

39. „So liess sich das Allgemeine im besonderem geben“ („Introducerea“ lui Lamprecht la primul volum din lucrarea sa *Deutsches Wirtschaftsleben im Mittelalter* (1885), în Karl Lamprecht, *Alternative zu Ranke. Schriften zur Geschichtstheorie*, ed. H. Schleier, Leipzig, 1988, p. 48).

Interesanta anomalie a liberalismului balcanic

Diana Mishkova

I

Până în ziua de astăzi, conceptul de liberalism balcanic sună nefiresc. Fără îndoială, cei care studiază istoria ideilor politice din Europa, fie fascinați de exemplele clasice de gândire politică modernă, fie obișnuiți să vadă structurile politice ca prelungiri ale celor economice și sociale, ezită să ia în serios liberalismul din Balcani¹. Pe fondul scepticismului crescând din perioada interbelică, Eugen Lovinescu, unul dinpre promotorii cei mai radicali ai occidentalizării din România, scria în cartea sa *Istoria civilizației române moderne* următoarele: „Chiar dacă suntem de acord, în principiu, că sentimentul național și sentimentul libertății personale au evoluat genetic din condițiile capitalismului, trebuie totuși să admitem că noi le-am adoptat, în forma lor completă și fundamentală, pe calea ideologiei“. Lovinescu vroia să sublinieze potențialul ideologiei de a revoluționa și de a accelera istoria, astfel că pune în centrul influenței sale analize contradicțiile și conflictele (cât se poate de evidente) decurgând din disparitatea dintre capitalism și liberalism în România – un precursor demn de luat în seamă al conceptului lui Reinhart Kosellek de co-temporalitate a ceea ce nu e co-temporal. În acest mod, el pune bazele unei dezbateri de substanță despre natura liberalismului românesc și, în general, balcanic. Dar, cu excepția anumitor lucrări conjuncturale, dezbaterăa nu a mai avut loc niciodată.

Discuția ar merita relansată pe mai multe direcții. Una ar fi încercarea de a regândi rădăcinile și fundamentele amestecului evident dar, se spune, și paradoxal dintre universalismul și particularismul secolului al XIX-lea sau, cu alte cuvinte, dintre proiectele modernității și proiectele de preservare a „ființei naționale”. În mai multe privințe importante, acest amestec poate fi urmărit înapoi în timp pînă la concepțiile iluminismului târziu, ceea ce subliniază nevoia de a regândi relația dintre tematizările caracterului național și cele ale reformismului liberal. O altă direcție este conștientizarea din ce în ce mai limpede a nevoii de a aborda istoria gândirii politice în termenii unui dialog continuu între tradiții culturale „centrale” și „periferice”. Sub numele de transfer conceptual sau de paradigmă ne confruntăm – deși în proporții diferite, în funcție de context – cu ceva ce nu a însemnat niciodată un impact unidirecțional (după cum sugerează în mod obișnuit concepte precum „influență”, „import”, „adaptare”), ci o circulație a ideilor în care traiectoriile complexe de interacțiune și modurile diferite de implicare a culturii „receptoare” sunt esențiale. Din această perspectivă, întrebarea nu este cît de bine a fost asimilată o tradiție mainstream „vest-europeană” în afara locului ei de origine, decizându-se în acest mod problema „validității” ei². Întrebarea, de fapt seria de întrebări, ar trebui să vizeze de ce anumite idei au devenit paradigmatică pentru o varietate de „cazuri structurale”; care au fost versiunile sau elementele selectate pentru implementarea locală; care au fost așteptările și potențialitățile atașate lor; și cum am putea explica similaritățile și diferențele dintre toate acestea. Cu alte cuvinte, discuția solicită o mai mare atenție acordată articulațiilor regionale ale unei filozofii universale, adică o luare în calcul a autonomiei valorilor politice și a periodizării transferului cultural, dar și a instituțiilor sociale și a contextelor culturalo-politice.

II

Teza lui Lovinescu sugerează o abordare evidentă a acestor problematici complicate – referirea paradigmatică și relațională la „sentimentul național” și „libertatea personală”. Această asociere este semnificativă și, dacă ne gândim la cazurile istorice cunoscute ale Europei de Est, cu o largă răspândire. În centrul constitutiv, normativ, al modernității balcanice din secolul al XIX-lea, liberalismul și naționalismul, ca și liberalismul și romantismul, formează un întreg inextricabil. Departe de a fi erodată de tensiunea dintre suveranitatea populară și libertatea individuală, tocmai această asociere este cea care explică atracția „constructivă” și forța mobilizatoare a liberalismului balcanic. El nu a apărut ca o direcție de gândire filozofică sau etică, stimulată de polemici teoretice „intrinseci” și nici nu a devenit vreodată așa ceva. Orientarea sa – veritabilul *raison d'être* – era activismul, ingineria socială și politică. Ideile și mișcările liberale au fost în primul rând responsabile pentru apariția și definirea socio-politică a primelor concepte locale privind statul modern, precum și a primelor instituții moderne; într-adevăr, lor ar trebui să le fie atribuit meritul creării statelor-națiuni balcanice. Lor le aparține ideologia naționalismului liberal, sub stindardul căruia au fost duse luptele de independență și unificare națională și a fost implementat un concept de guvernare legitimă diferită de cea tradițională: o guvernare reprezentativă, opusă celei autocratice sau birocratice, exercitată de liberalii înșiși în numele națiunii suverane. În acest sens, liberalismul însemna o politică și o filozofie politică, un set de instituții politice și o retorică.

Realizările remarcabile ale liberalismului balcanic au fost posibile în virtutea unei evidente „devieri” de la sau, în funcție de perspectivă, „extinderi” ale „arhetipurilor” europene normative. Pentru că esența lui nu consta în atacarea privilegiilor sociale sau politice sau în apărarea dreptu-

rilor „naturale“ ale individului reabilitat, cu atât mai puțin în *laissez-faire*-ul economic sau în anticlericalism. Esența lui consta în proiectarea conceptului individualist de drepturi naturale asupra corpului național în întregul său – traducerea libertății personale și a drepturilor civile prin dreptul fiecărei naționalități la „propriul“ ei stat suveran și la propria sa dezvoltare „liberă“. Pe lângă confecționarea tehnicilor moderne de construire a națiunii și a statului modern, liberalismul din Balcani a furnizat – pentru a folosi expresia lui Brian A. Porter despre liberalismului polonez de la sfârșitul secolului al XIX-lea – „o nouă modalitate de a descrie națiunea și de a-i imagina viitorul“³. Spre deosebire de Polonia de după 1863, însă, liberalii din Balcani puteau combina în mod efectiv noțiunea de „cauză“ cu cea de „societate“, sau „națiunea ca actor istoric“ cu „națiunea ca o comunitate“, în modul lor de conceptualizare a colectivităților moderne aflate în formare.

Pentru a explica potențialul activist al acestui tip romantic de liberalism în contexte atât de diferite structural precum cele din Serbia, Bulgaria și România, trebuie mai întâi să examinăm peisajul social și cultura politică în cadrul căruia el a apărut. În fiecare din aceste țări, marea provocare pentru orice elită modernizatoare părea a fi capacitatea ei de a găsi mijloace de mobilizare a unei societăți imobile, în mare parte tradiționale și rurale, căreia îi lipsea aproape în totalitate fermentul capitalismului modern și cel al democrației. Inevitabil, predominanța socială covârșitoare a satului avea să aibă un impact important asupra întregului spectru de proiecte socio-politice. Și totuși, în ciuda fundamentelor economice asemănătoare, existau divergențe structurale majore între cele trei state, cu rădăcini în statutul particular pe care fiecare îl avusese sub administrația otomană; de aici decurgeau diferențe în privința profilului social. Chiar și în a doua jumătate a secolului al XIX-lea, Ser-

bia rurală reprezenta o societate relativ nediferențiată, egalitară din punct de vedere social, de țărani liberi – sau iobagi eliberați – proprietari de pământ. Legătura socială dintre pionierii ordinii politice moderne din Serbia – moderații liberali sârbi – era satul din Shumadia. De acolo au plecat ei spre universitățile franceze și germane, și cu gândul la dorul de libertate și la tradiția creatoare redescoperită a aceluiași sat – acea matrice folclorică a națiunii sârbe – și-au edificat ei proiectele lor moderne. Peisajul social din România prezenta o imagine destul de contrastantă: marii proprietari de pământ și statul dețineau aproximativ 70% din pământul agricol, iar mărimea relativă și importanța publică a claselor de mijloc urbane, chiar dacă foarte eterogene din punct de vedere etnic, erau mult mai mari decât în Serbia. Performanțele economice mai bune ale României erau însoțite, pe fundalul contrastelor sociale dure, de conflicte recurente. Deși creșterea economică era mult mai mică în Serbia, diferențierea socială era și ea mai mică acolo, iar stabilitatea socială mai ridicată. Aceste diferențe majore sunt foarte importante pentru a explica profilurile sociale destul de diferite ale claselor politice din cele două țări. Dacă trăsătura comună a elitelor sârbe moderne în formare era originea ei țărănească, cea a clasei politice sau intelectuale din România era originea ei cvasi-aristocratică, de proprietari de pământ strâns asociați cu puterea.

Cazul Bulgariei este, prin comparație, unul amestecat sau „intermediar“, în sens politic și social. Ca și în Serbia sau România, statul bulgar nu a reușit să fie creat decât în 1878, iar mișcarea național-liberală bulgară, care se dezvoltase în cadrul Imperiului Otoman târziu, și-a păstrat caracterul subversiv pentru aproape întreg secolul al XIX-lea. Cu toate acestea, începând din 1830 imperiul însuși suferea un proces de reformă administrativă și socială, de pe urma căreia au beneficiat considerabil elitele incipiente bulgare de

notabilități locale în ascensiune economică, manufacturieri și negustori, ca și *intelighenția* (în majoritate rusă și greacă, mult mai puțin educată în Apus). Și chiar dacă desprinderea de imperiu a dat o lovitură grea celor mai prosperi dintre ei, iar redistribuirea pământului a produs un număr copleșitor de mici proprietari independenți, la începuturile ei statale societatea bulgară și infrastructura ei civică ofereau o imagine mult diferită de cea a principatului sârb din prima jumătate a secolului al XIX-lea.

Chiar dacă în nici unul din aceste cazuri profilul social specific nu a determinat în totalitate alegerea filozofiilor politice, el explică unele diferențe importante în tipul de coagulare, modul de legitimare și etosul grupărilor constitutive ale elitelor conducătoare din cele trei țări. Caracteristicile acestor clase politice diferite, evoluând în contexte distincte, nu trebuie niciodată uitate atunci când discutăm, în cazul fiecăreia dintre cele trei țări, despre succesiunea specifică de teme liberale, cu propria lor viziune asupra societății și perspectivelor ei de progres.

Moștenirile fazei inițiale de formare a națiunii și statului sunt puternic conectate cu toate aceste aspecte, fiind esențiale pentru variantele de liberalism promovate și implementate în fiecare caz particular.

Peste tot în Balcani, până la mijlocul secolului al XIX-lea – cu alte cuvinte în timpul primelor etape ale edificării statului modern – monopolul comun asupra puterii exercitat de monarhie și de oligarhiile aristocratice sau birocratice nu a fost contestat, rivalitatea dintre ele reprezentând singura formă legitimă de opoziție politică. În condițiile stabilității politice rezultate, această clasă asociată statului își urmărirea în siguranță obiectivele ei iredentiste și de edificare a statului în domeniile administrației, fiscalității, justiției și educației. Indiferent dacă supremația aparținea absolutismului monarhic sau adversarilor acestuia, centralizarea birocratică

avansa constant, ca o consecință a dorinței acestor state de a atinge un nou statut politic, demolând agresiv rămășițele auto-guvernării populare. Aspirațiile la independență și unificare, la progres social și cultural au rămas subordonate conceptului tradițional de națiune, structurat ierarhic.

Acest fapt merită accentuat, deoarece evaluările istoriografice dominante ale luptelor armate de la începutul secolului al XIX-lea – purtate de sârbi sau greci, sau de românii din Principate – tratează de obicei regimurile politice rezultate în aceste țări nu doar ca pe niște cadre instituționale în care devenea posibilă edificarea viitoare a statelor-națiuni, ci ca și cum ar fi presupus din start apariția unor astfel de state. Este adevărat că răscoalele eliminaseră controlul politico-administrativ otoman și transferaseră puterea unei clase politice autohtone. Cu toate acestea, în prima jumătate a secolului această clasă nu susținse și nici nu demonstrase în niciun fel – prin intermediul organizării și exercitării puterii politice – că urmărirea crearea unui stat național – sau, altfel spus, a unui stat modern. Principala ei grijă fusese instituționalizarea noului stat, care, în condițiile unor mijloace foarte limitate, a reușit să absoarbă elitele politice autohtone și populația țărănească și să se promoveze pe sine ca unic factor de legitimitate în viața politică⁴. Astfel că, pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, elitele conducătoare nou apărute, ne-tradiționale, au căutat să-și justifice pretenția de a conduce într-o manieră ce rezona cu concepția atavistă despre putere a țăranilor. Și există, într-adevăr, suficiente dovezi ale influenței politice a țăranimii și ale schimbărilor pe care ideile acesteia despre ce înseamnă guvernarea bună le-a impus clasei politice⁵.

Acestea erau moștenirile complicate de care liberalii din Balcani se vedeau obligați să țină seamă – moșteniri care, de asemenea, stabileau limite tranșante diferitelor strategii ce puteau fi urmate. Pe acest fundal este chiar uimitor să vedem cum, de la apariția lor furtunoasă pe scena politică între

sfișitul deceniului cinci și începutul deceniului șapte, „patrioții liberali“ au reușit să rămână în această poziție, ca actori politici importanți, iar în România și Bulgaria să dețină frâiele puterii în marea majoritate a perioadei de până la Primul Război Mondial. Profesiunea de credință a acestor intelectuali din cele trei țări, în majoritate educați în străinătate, era remarcabil de uniform exprimată: statele lor progresau numai dacă adoptau instituțiile politice liberale ale Occidentului „progresist“. Avansul economic era posibil, pentru ele, cu condiția creării unui climat politic favorabil, ale cărui atribute principale erau suveranitatea națională, guvernarea reprezentativă și drepturile civile. Studenții sârbi din străinătate ne spun că unul dintre liderii lor spirituali, Vladimir Jovanović, era afectat de „divergențele dintre Serbia patriarhală, agrară, a crescătorilor de animale, și țările avansate, cultivate“, dar în același timp erau convinși că, „odată cu eliberarea și unificarea poporului sârb, [Serbia] avea să-și ocupe locul ei în lumea avansată și cultivată“⁶.

Dar ce însemna pentru ei, de fapt, eliberarea și unificarea poporului? Acestea erau sloganurile vitale folosite de majoritatea protagoniștilor importanți din secolul al XIX-lea și de diferitele tipuri de naționaliști ca explicații auto-suficiente – în același fel în care sunt invocate drepturile inalienabile ale omului în celebrul pasaj din Declarația Americană de Independență. Însă cheia înțelegerii acestui tip bizar de liberalism european este tocmai răspunsul, foarte dificil, la întrebarea de mai sus, împreună cu definiția corespunzătoare a acelei entități care are dreptul la libertate și unitate – comunitatea națională.

III

„Patrioții iubitori de libertate“ și propaganda lor politică apar în Serbia începând din 1848. Deși aveau puțină înțelegere pentru regimul oligarhic al clasei conducătoare pater-

naliste și birocratice, mesajul lor avea o destinație întru totul „externă”: realizarea eliberării naționale, în primul rând prin obținerea independenței depline a principatului sârb— la acea vreme autonom, dar încă vasal față de suzeranul otoman — și, în al doilea rând, unificarea „tuturor sârbilor” într-un stat național. Acestea erau obiectivele ce stăteau în spatele sprijinului pe carei ei îl acordau clandestin sârbilor rebeli din Voivodina habsburgică, precum și în spatele proiectului de creare a unui stat unificat slav de sud. Mișcările din Serbia de la 1848 au avut însă o magnitudine considerabil mai redusă decât cele din alte teritorii habsburgice vecine, sau chiar din principatele românești. V. Jovanović scria în memoriile lui că, dacă spiritul timpului a stimulat ceva în Serbia, aceasta a fost „o mișcare de idei care, chiar dacă nu a reușit să schimbe în bine situația politică internă, cel puțin a adus opiniei publice conștiința solidarității naționale dintre Serbia și celelalte părți ale ținuturilor sârbești și, odată cu aceasta, conștiința unității slave”⁷. În timpul deceniului următor, elevii de la liceul din Belgrad, care se adunau la așa-numitul Club Liberal, au mai adăugat câteva articole liberale pe lista obiectivelor liberale — libertatea presei, de asociere și de credință, educație și comerț liber, siguranță personală și inviolabilitatea proprietății, precum și lărgirea și îmbunătățirea rețelei de drumuri și școli⁸. Cu toate acestea, ei și adepții lor din exil continuau să fie lipsiți de orice drept legal de a exprima și a promova în țară aceste revendicări. Naționalismul liberal, diferit de și depășind cu mult proiectele etatiste ale unui „Piemont balcanic”, aparținând unor birocrați importanți precum Ilia Gașasanin, a rămas o forță ne semnificativă în Serbia începutului de secol XIX.

Adunarea Națională convocată în 1858, la cincisprezece ani după precedenta ei întâlnire, pentru a ratifica schimbarea prințului, avea să marcheze un punct de cotitură în istoria

propagandei liberale din Serbia. Ea a devenit primul forum politic major de la care a fost anunțată public platforma liberalismului sârb. În numele unui mic grup de deputați, Jevrem Grujić a propus o nouă lege a Adunării Naționale, potrivit căreia poporul sârb avea dreptul la suveranitate absolută exercitată prin adunare, care avea să fie investită cu puteri legislative supreme în toate domeniile, abolind astfel absolutismul regal și stabilind controlul asupra executivului, care trebuia ales de toți bărbații sârbi adulți.

Ideea suveranității populare, proclamată pentru prima oară în 1858 de o mână de liberali sârbi, a reușit să răstoarne în mai puțin de un deceniu normele anterioare ale legitimității politice și să transforme întreaga ordine politică din țară. Pentru a explica modul în care a devenit posibilă această schimbare și semnificația ei trebuie să ne referim la capitolul anterior, privind formarea națiunii și a statului în principatul sârb. După cum am văzut, la mijlocul secolului – la momentul în care liberalii sârbi au început să redefinească noțiunea de suveranitate și să instituie conceptul de națiune – practica ademenirii și „îmblânzirii” țăranimii prin supunere față de valorile ei tradiționale fusese deja instituționalizată de noua clasă politică venită la putere. Acesta e un factor esențial în orice încercare de definire a dimensiunii politice, ca și a celei sociale, a diferitelor căi de tranziție spre modernitate din Balcani. Este de asemenea un criteriu esențial în evaluarea direcției pe care tinerele elite politice „moderne” din Balcani, indiferent de orientarea lor ideologică, se considerau obligate să o urmeze în condițiile unui sistem politic cu adevărat reprezentativ.

Varietatea bizară de naționalism liberal promovată de acești *enfants terribles* este cheia succesului lor de mare anvergură. În spatele ei stătea noțiunea legăturii inextricabile dintre libertatea „interioară” și cea „exterioară”. Ultima se referea la „dreptul natural” al fiecărei naționalități la un

stat suveran: implementarea acestuia era condiția necesară pentru implementarea ideilor liberale de libertate și pentru descătușarea întregului potențial al fiecărei națiuni. Liderul liberalilor sârbi habsburgici și al Tineretului Sârb Unit, Svetozar Miletić, scria că „faptul că membrele popoarelor [sârb și grec] au fost smulse“ constituie cauza pentru care „spiritul întregii națiuni nu are posibilitatea de a lucra la dezvoltarea lui națională și politică... [iar] viața acestor națiuni nu s-a arătat încă într-o lumină mai bună și nu a înflorit pe deplin“. Însă realizarea acestui drept nu era suficientă⁹. „Suntem sârbi și cetățeni“, adăuga Miletić. Un stat este liber „în interior“ numai atunci când guvernul reprezintă poporul și acționează în numele lui, unde puterea monarhiei este limitată iar drepturile și libertățile personale sunt protejate. Libertatea interioară, la rîndul ei, este cea care poate asigura unitatea „externă“ și măreția națiunii: „doar o Serbie înzestrată cu instituții politice libere e capabilă să-i strîngă la un loc pe toți sîrbii de sub dominație străină; doar într-o astfel de Serbie poate fi eliberat spiritul entuziasmului și sacrificiului național, fără de care nu poate fi dusă o mare luptă de eliberare națională“¹⁰.

Legătura osmotică dintre libertatea interioară, adică guvernarea democratică, și eliberarea externă însoțită de unificare, adică iredentismul, a fost caracteristica multor mișcări național-liberale și radicale din Europa secolului al XIX-lea. Aceasta era, mai exact, o legătură dintre reformele domestice de tip democratic și proiectele de unificare națională, dintre naționalismul intern (*civic*) și cel extern (*iredentist*). Liberalii sârbi urmăreau delegitimarea vechiului regim acuzându-l că a produs un stat care nu a reușit să ofere libertate nici interioară, nici exterioară. Nu exista un stat propriu-zis dacă el nu se dovedea capabil să își atingă „țelul“: oamenii din cadrul lui să fie liberi nu numai extern, dar și intern¹¹.

Ascendența iluminist-romantică a acestei dialectici a libertății se dezvăluie într-un text considerat a fi prima declarație a liberalismului în Serbia și fundamentul platformei politice a Tineretului Sârb Unit. Într-un articol din 1849, intitulat „O viziune a statului“, Jevrem Grujić, viitorul purtător de cuvânt al liberalilor în Adunarea sârbă, postula că educația, menită să creeze o „națiune luminată“, era „vitală pentru a da poporului sârb posibilitatea de a se elibera de opresiunea [externă și internă]“. Natura acestei educații e definită după cum urmează: „Poporul ar trebui 1) pentru eliberarea lui exterioară, să facă întreaga națiune sârbă conștientă de fostul ei imperiu și de viitorul ei strălucit; de asemenea trebuie să se familiarizeze mai bine cu și să se apropie mai mult de celelalte ramuri ale națiunii sârbe; 2) pentru eliberarea lui interioară, să facă națiunea conștientă de ceea ce e ea cu adevărat, ce drepturi ar trebui să aibă; ce înseamnă guvernarea, de ce există ea, de la cine pleacă și care sunt limitele ei; națiunii trebuie să i se spună ce înseamnă să trăiești într-un stat, ea trebuie îndemnată să trăiască în acel mod“¹². Această înscriere a trecutului în viitor – de fapt, justificarea istorică a dreptului de a avea un viitor – ca și legătura dintre educația politică a națiunii și educarea cu privire la originile și caracterul ei, sunt teme la fel de caracteristice pentru intelectualii slavi iluminiști din secolul al XVIII-lea ca și pentru naționaliștii de secol XIX din întreaga Europă. Viziunea modernistă și cea romantică asupra comunității naționale se pot împleti în diferite proporții și cu diferite coduri discursive, dar meta-limbajul politic în cadrul căruia ele coexistă – limbajul naționalismului liberal – dezvăluie o fundamentală continuitate și coerență de-a lungul întregului secol al XIX-lea.

„Sârbii, un popor isteț, înzestrat și eroic“, scria S. Miletić în 1863, într-un stil romantic mai emfatic, „capabili să se pasioneze pentru o idee înaltă și să-și dea viața pentru ea,

ar putea, cu ajutorul unui plus de constanță și aplicație, care pot fi cultivate prin dezvoltarea culturală următoare, să stea alături de cele mai bune națiuni... Cu toate acestea, principalul este că toți creștinii dispun de caracteristica principală – *punctum saliens* – a tuturor organismelor superioare, iar acesta este conștiința lor națională ca bază a unei națiuni și conștiința politică drept bază a statalității; au toți un gând comun care îi unește și care înlătură orice obstacol în timp de criză; un punct imobil care domină mișcarea întregii vieți naționale și care nu permite ca aceasta să iasă din perimetrul ei; acesta este sentimentul profund că sunt un popor care are un trecut și care merită un viitor; un sentiment profund al țelului lor în istoria culturii europene și tendința de a se alătura și de a-și concentra forțele și înclinațiile lor, indiferent cât de diferiți ar fi, asupra unui gând mai important. Sentimentul de mândrie și glorie, sentimentul de libertate națională, atât externă, referitoare la stat, cât și internă, referitoare la politică și constituție, acestea pot aduce popoarele creștine la cel mai înalt nivel al sacrificiului de sine. Sursa extazului pentru popoarele creștine nu este fanatismul distructiv al turcilor, ci voința de a crea – o forță spirituală creatoare [...]”¹³. Deși metafizica spiritului național plutea deja în aer, aceasta nu era considerată încă autosuficientă. Pentru a descătușa potențialul creator al națiunii, ea trebuia să fuzioneze cu conștiința politică și să se concretizeze în „libertatea națională a statului, a politicii și a constituției”.

Aceeași descendență tipologică, pătrunsă de o cantitate considerabilă de patos popular, transpărea și din definiția libertății interne. În miezul ei, ca și în cazul întregii doctrine sârbe național-liberale, stătea principiul suveranității naționale. În formularea lui Jevrem Grujić, „[noi vrem] să păstrăm în uz actuala lege, conform căreia poporul este sursa și purtătorul întregii puteri din Serbia și conform căreia el exercită această putere prin Adunarea Populară”¹⁴.

Drepturile civile ale sârbilor și libertatea proprietății și a activităților economice erau cruciale, iar ele trebuiau protejate prin constituție: în această privință, ideologia liberalismului sârb era în concordanță cu viziunea liberală normativă a societății. Cu toate acestea, pentru ca o astfel de societate să devină posibil, „voința generală trebuie să fie lege supremă și stăpân absolut – trebuie să fie suveranul“. Toate valorile și instituțiile emblematice ale doctrinei liberale – ideile de conducere prin parlament, egalitate în libertate, dominația legii, responsabilizare a executivului – erau extrase de liberalii sârbi din preceptul esențial al suveranității populare, „voința generală“ însemnând „voința tuturor, exprimată prin votul general, adică votul fiecăruia, până la ultimul, pe baza libertății“, după cum spunea principalul lor teoretician, Vladimir Jovanović. Din această ierarhie de valori liberale apăruseră și avansaseră spre centrul scenei liberale solicitările pentru un parlament unicameral și, încă mai important, pentru eliberarea necondiționată a iobagilor. Liberalii opuneau temerilor privind un legislativ ales de o națiune analfabetă, deci predispus la demagogie și abuz al puterilor sale extensive, teza potrivit căreia libertatea și participarea politică și libertatea alegerilor și a presei erau cele mai bune școli de educație politică pentru popor și o garanție că acesta avea să fie reprezentat de cei mai buni „fii ai poporului“¹⁵. Acesta este punctul în care liberalismul sârb timpuriu – încă impulsiv, auto-legitimător și rebel – a deviat considerabil atât de la versiunile contemporane majore sau practicate ale liberalismului european – sensibil la amenințarea prezentată de „tiranía majorității“ – cât și de la liberalismul mult mai elitist al „progresiștilor sârbi“ târzii, care au venit la putere după 1880.

Ceea ce ne izbește în tot acest proiect politic nu sunt normele „clasic liberale“ recognoscibile, aparent împrumutate de la cea mai nouă teorie constituțională. Într-adevăr, la prima vedere pare straniu că reformatorii liberali foarte culti-

vați considerau aceste norme potrivite pentru realitatea socială a Balcanilor. Dar ceea ce făceau ei, de fapt, era să racioneze viziunea arhaică asupra funcțiunilor acestor instituții la noțiunea modernă a suveranității populare și să „extragă” normele statului modern din tradițiile instituționale ale vechiului sistem al auto-guvernării și al vechilor datini. Descoperind în societățile lor contemporane prea puține precondiții pentru modernitatea „de tip occidental”, liberalii s-au întors spre istoria națională în „căutarea de rudimente ale instituțiilor liberale occidentale și pentru [prezentarea] întregii noastre mișcări democratice ca întoarcere a poporului nostru la caracterul lui istoric”¹⁶. „Sârbul își exprimă libertatea lui interioară [...] în acele zone ale acțiunii colective asupra cărora comunitatea decide liber, pentru ea însăși, [iar] libertatea lui exterioară prin [acceptarea] unui șef de stat de origine sârbă, un conducător care să provină din popor și să fie personificarea acestuia”, spune o broșură publicată pentru prima oară în Franța, în 1853, de către liderii studenților sârbi liberali din Paris¹⁷.

Peste tot în Balcani liberalismul politic a fost un crez și un cadru teoretic importat, un hibrid între prototipurile occidentale și populismul romantic autohton care se hrănea din venerarea tradițiilor de democrație populară. El încerca să susțină conceptul modern de stat prin identificarea elementelor lui vitale cu elemente din trecutul și datinile „naționale”. Pentru a câștiga legitimitate și sprijin, statul național liberal – cel care exprima legătura inextricabilă dintre libertatea „interioară” și cea „exterioară” – trebuia să se dezvolte natural din esența adevărată, dar îndelung reprimată, a trecutului național. Virtuțile morale ale „spiritului public sârb” și tradițiile instituționale ale vieții patriarhale erau esențiale pentru dezvoltarea Serbiei în conformitate cu valorile liberalismului și democrației moderne¹⁸.

Dovada crucială a capacității Serbiei de a deveni democratică erau instituțiile reprezentative, democratice, „iubi-

toare de libertate“ – acestea erau întruchiparea naturii autentice a trecutului național. Misiunea liberalilor era de a aduce din nou la viață aceste instituții, iar obiectivul lor era de a arăta că sunt purtătorii unei tradiții mai adânci decât aceea a „bătrânului înțelept“ sau a clasei privilegiate. „Deși divizată politic în patru părți“, scria Vladimir Jovanović, „națiunea sârbă rămâne una, unită împotriva dominației străine ca și împotriva oricărui fel de opresiune internă; una prin origine și limbă, obiceiuri sociale, sentiment național și literatură, precum și prin toate calitățile și energiile care constituie identitatea ei“. Această coerență culturală și rezistență națională proveneau dintr-o înclinație colectivă comună care se întâmpla să fie, în același timp, și luministă, liberală și modernă, anume aceea că „sârbii sunt profund pătrunși de convingerea că toți oamenii sunt creați egali, că toți oamenii și toate națiunile au drepturi naturale egale și că dreptul unei națiuni la existență separată și independentă este inviolabil, indiferent de circumstanțe“¹⁹.

Pe un ton pozitivist și încrezător, V. Jovanović a elaborat un întreg set de instituții populare care alimentau această convingere. „Sentimentul de libertate și independență națională, care este gravat indelebil în inima sârbilor, i-a făcut să perpetueze sentimentul de comuniune printr-o instituție ciudată, *Pobratimstvo*. Este o uniune sacră între sârbii din familii diferite, bazată pe o pregătire pentru sacrificiu de sine reciproc [...] în lupta pentru libertatea națională și umană și pentru independență [...] Iluminarea maselor, care ar trebui să rezulte din egalitatea în drepturi, a fost întotdeauna și încă este susținută în rândurile sârbilor de instituțiile tradiționale Slava și Sabori [...], toate servind unui schimb continuu de idei, experimente și cunoaștere utilă [...]“²⁰.

Cele mai importante pepiniere ale cetățeniei democratice erau instituțiile vechiului sistem de auto-guvernare locală, în principal adunările comunale. „Adunarea Populară este una dintre cele mai vechi și sacre instituții ale Princi-

patului Sârb. Ea întruchipează voința legitimă a întregului popor sârb“, se spunea în proiectul liberal pentru Legea Adunării Naționale din 1858²¹. Legea comună a adunării, susținea Grujić, autorul acestui proiect, era baza tuturor instituțiilor țării și o „cerință“ a vieții poporului. „Auto-guvernarea municipală și locală derivă din egalitatea în drepturi, care este baza democrației“, nota V. Jovanović. „Instituțiile municipale tradiționale ale sârbilor sunt libere. Comunitatea sârbă – *obščina* – este, așa cum se știe prin tradiție, complet independentă în relația cu statul [...] Adunarea națională sârbă, în forma ei tradițională, asigură guvernarea poporului de către poporul egal reprezentat, ceea ce este esențial într-o democrație. Pentru a ne face mai bine înțelegi, adăugăm că adunarea națională, în forma ei de instituție tradițională și sacră, este suverană, guvernând prin principii ei reprezentanți, astfel încât să asigure controlul direct al poporului asupra propriului său destin [...] Egalității în drepturi, atât de adânc înrădăcinate în spiritul public și încorporată în instituțiile tradiționale ale Serbiei, îi corespunde egalitatea responsabilității“²². Aspirația liberalilor, așa cum o formula Jovanović, era „configurarea liberă a instituțiilor noastre de stat în spirit popular și democratic, în acord cu preceptele istorice [...] [care] există de secole în viața poporului nostru“²³.

Constituționalismul și guvernarea reprezentativă erau, astfel, distilate direct din tradițiile democrației populare, ca mărturie a maturității poporului sârb de a-și exercita „libertatea internă“. Libertatea individuală și libertatea poporului, egalitatea în fața legii și solidaritatea fraternă erau valori familiare sârbilor; ele făceau parte din trecutul lor și fuseseră păstrate ca idealuri de către „spiritul popular“ de-a lungul epocilor de dominare străină. „Organizarea veche sau originară a statului sârb era una democratică, ceea ce înseamnă că ea se baza pe ideea că oamenii guvernează ei

înșiși pe baza egalității în fața legii și a egalității în drepturi a tuturor“, susținea Jovanović. Înfrângerea sârbilor la Kosovo și supunerea lor a fost pedeapsa pentru trădarea de către boieri (aristocrați) a „spiritului democratic“. Regimurile birocratice și autocratice din Serbia contemporană continuau să manifeste „natura coruptă a sârbului“, de vreme ce țara nu era dominată de „spiritul democratic, spiritul contractului public și a auto-guvernării poporului“²⁴. Insistența liberalilor asupra faptului că „spiritul sârb popular“ fusese întruchipat și potențat de instituțiile guvernării democratice reprezentative provenea din fuziunea dintre acel spirit și ideea suveranității populare – emblema centrală a naționalismului liberal sârb și a modului în care el înțelegea libertatea interioară. În timp ce ideea proprietății ca atribut al cetățeanului era fără îndoială prezentă în ea, bazele ei erau accentuat egalitare. „Ceea ce asigură stabilitatea unității fraterne dintre sârbi este întreg ansamblul sentimentelor lor naționale, care poate fi rezumat prin egalitatea în drepturi și responsabilități dintre toți cetățenii, ca oameni [...] În Serbia emancipată nu poate fi găsită nici un fel de distincție de ordin sau clasă, nici o urmă din vechea aristocrație. Sârbii sunt atât de adânc pătrunși de sentimentele de egalitate și fraternitate, încât nu se vor putea împăca niciodată cu nici un fel de distincții nedrepte și ereditare între oameni. Egalitatea este asigurată din punct de vedere material prin respectul față de proprietate [...] În locul a câteva mii de proprietari, există acum multe sute de mii. Marea masă a oamenilor a devenit proprietară de pământ [...] Marile aglomerări de avere au devenit excepții rare, marile averi se supun legii bunurilor mobile care domină celelalte averi, și orice fel de privilegiu aristocratic sau nobiliar, care ar putea servi la concentrarea de avere în mâinile unui mic număr de oameni, este imposibil în Serbia. Bogăția este, în general, distribuită echitabil în rândurile sârbilor, astfel încât să asigure faptul că nimeni nu

poate fi suficient de bogat pentru a cumpăra pe altcineva, și nimeni atât de sărac încât să se vândă. Pauperismul este complet necunoscut în Serbia²⁵. Astfel că, în virtutea structurii ei economice tradiționale, în special a importanței ei „clase mijlocii țărănești” ce se opunea inerent privilegiului și nedreptății sociale, Serbia era potrivită, în mod organic, pentru normele modernității politice.

Alte instituții tradiționale, precum *zadruga* (comuna țărănească), comunitatea rurală, auto-guvernarea locală, toate formele activității colective precum și etosul colectiv din care se hrănea aceasta, erau instrumentate politic sub egida aceluiași program radical modern. „Acestea sunt instituțiile pentru lucrul în comun, pentru sprijinul reciproc în muncă [...] Dar avantajele care decurg în vreme de război dintr-o astfel de conlucrare sunt mari și, dincolo de orice îndoială, de cea mai mare importanță. Fiecare persoană, bărbat sau femeie, tânăr sau bătrîn, pe scurt toți cei care se numesc sârbi își îndeplinesc misiunea lor în război [...] Conlucrarea generală într-un război patriotic este întotdeauna acompaniată de un sacrificiu general dar voluntar al intereselor individuale în fața necesității publice [...] Fiecare sârb este încântat să dovedească în timp de război aceasta: «Totul este al nostru, totul este *narodsko*» (aparținând întregului națiunii)”²⁶.

În mod previzibil, depozitarul suprem al acestui spirit și al virtuților sale putea fi găsit în folclor – cărămida principală a poeticilor mitologice ale identității naționale. Se considera că acesta mărturisește despre permanența unui cod etic în rîndurile sârbilor, care oferea „baza virtuților civice” și fără de care societatea democratică nu putea supraviețui. Ca întruchipare a memoriei colective și depozitar al virtuților întruchipate de „puterea și măreția sârbească”, folclorul epic era redescifrat pentru a deveni un „rezervor” de mărturii ale psihologiei naționale și ale capacității sârbilor

nu doar de a lupta pentru libertatea lor, dar și de a crea un stat democratic și de a se supune regulilor instituționale ale liberalismului²⁷.

Datorită obiceiurilor și instituțiilor ei tradiționale și patriarhale, epopeilor nobile și codului moral național, ca și datorită spiritului democratic și acordului popular asupra auto-guvernării, Serbia se dovedea a fi, în cele din urmă, potrivită organic pentru adoptarea unei ordini politice și economice liberale, dacă nu și pentru crearea activă a acesteia. În limbajul politic al naționalismului liberal din timpul perioadei constitutive a modernității sârbe, „ideile liberale” și tradițiile nu erau văzute dihotomic²⁸. În același timp, este la fel de evident că liberalii din Serbia nu căutau să reinstaleze vechea ordine patriarhală preservată de „spiritul popular”, nici nu erau tradiționaliști, în nici unul din sensurile acceptate ale termenului: pentru ei tradiția nu era o alternativă la modernitate sau un fel de modernitate alternativă. Pentru ei era singura bază, materialul fundamental din care puteau evolua instituții viabile și principiile majore ale statului național. Asta se aplica atât pe plan intern cât și extern, de vreme ce „în opinia sârbilor, egalitatea trebuie să existe pentru toate popoarele, ca și pentru toți cetățenii unui anumit stat. Ei consideră de la sine înțeles că, prin intermediul toleranței și fraternității internaționale, trebuie căutate condițiile păcii universale și, în consecință, condițiile cele mai propice pentru societatea sârbă și pentru toate celelalte societăți umane”²⁹.

Încercarea naționaliștilor-liberali de a realiza o sinteză între tradiție și modernitate provenea, în ultimă analiză, din efortul lor de a „condensa” timpul istoric necesar pentru implantarea formelor moderne ale organizării sociale, în special ale libertății economice și politice și, mai mult decât orice, ale statului națiune³⁰. Liberalii sârbi urmăreau, în cele din urmă, să adapteze ambițiosul lor program de „re-

forme progresive“ la structurile de organizare socială autohtone, în mare parte comunitare. În încheierea capitolului său despre „Unitatea, libertatea și independența sârbilor“, Jovanović scria că „această scurtă trecere în revistă a comportamentului, modului de gândire, sentimentelor și vieții domestice și sociale a sârbilor arată că ei sunt democrați în inima lor. Atât de atașați de legăturile de familie și obiceiuri, ei sunt în același timp animați de spiritul libertății, asocierii, ajutorului reciproc și sacrificiului de sine întreținut de puternicul sentiment de afecțiune frățească, care îmbrățișează nu doar membrii aceleiași naționalități, dar și celelalte rase, și care este întărit de o dorință arzătoare de progres al umanității: acesta este, în câteva cuvinte, spiritul națiunii sârbe“³¹.

Aceasta este o formulare exemplară a naționalismului liberal balcanic. Scopul lui Jovanović era, desigur, de a dovedi disponibilitatea sârbilor pentru modernitate, chiar înclinația lor către aceasta. Procedând astfel, el era puțin dispus să distingă între liberalism și romantism, între universal și particular, între modernismul politic și vechea politică. În schimb, el oferea un amestec remarcabil între preceptele clasice liberale și civice (egalitatea în drepturi, „iluminarea“ tuturor, reprezentarea politică egală și auto-guvernarea locală – sau democrația, respectul pentru proprietate, respingerea privilegiului ereditar, principiul asocierii), limbajul naționalist („unitate fraternă“ marcată de „origine, limbă și sentiment național“; drepturi naționale, libertate, independență; „sacrificiu voluntar al intereselor individuale față de necesitatea publică“) și celebrarea romantică a tradiției (instituțiile „sacre“ ale *pobratimstvo*, *slava*, *zadruga*, *obština* și corespondentele lor etice – „lucrul în comun“, „sprijinul reciproc“, „proprietatea comună“, „totul e *narodsko*“, egalitarianism). *Non nova, sed nove*. Naționaliștii liberali din Serbia secolului al XIX-lea puteau astfel să își legitimeze proiectul lor ca universal și rațional, pe de o parte, și local și ancestral, pe de altă parte.

Însă nu liberalii au fost aceia care au cules fructele acestui compus ingenios. Pentru că, fiind pătrunși de înalta lor misiune de a prezerva adevăratele interese naționale, corect înțelese, liberalii sârbi nu simțeau nevoia să țină seama de opiniile „națiunii țărănești” sau să o instruiască în domeniul practicii. Această nevoie avea să fie sesizată de adversarii lor de la „stânga” – radicalii sârbi populiști agresivi – al căror uluitor succes popular avea să se datoreze atât luptei nemiloase împotriva politicii modernizatoare a liberalilor, cât și implicațiilor pe termen lung ale ingeniozității teoretice a acestora.

IV

Liberalismul bulgar, cu diferitele lui tipuri, prezintă similități generice cu cel sârb. Dar accentele lui erau diferite sub mai multe aspecte, din două motive principale: lipsa până în 1878 a unui stat național bulgar și a oricărui tip de instituții politice autonome și prezența competitorilor care aveau astfel de state și care se luptau pentru moștenirea Turciei europene, așa cum era cunoscută partea balcanică a Imperiului Otoman. Această ultimă caracteristică explică, mai mult decât orice, cea mai profundă schismă din interiorul grupului liberal bulgar: aceea dintre tabăra reformistă sau dualistă și tabăra revoluționară sau secesionistă. Orice ar fi avut ele în comun, schisma produsă în acest fel, prin raportare la obiectivele politice ale reformismului liberal, a dus practic la o stare de război între cele două tabere și și-a pus amprenta asupra interpretărilor pe care fiecare dintre ele le avansau cu privire la ce trebuia să reprezinte și constituia gândirea liberală bulgară. De aceea, este important să privim mai atent către fiecare din grupări, explorând, în lumina acestei probleme, prolificile scrieri polemice ale celor două personalități principale ale naționalismului liberal bulgar: Petko R. Slaveykov și Lyuben Karavelov.

Perspectiva reformistă, al cărei cel mai elocvent purtător de cuvânt era Slaveykov, era conturată de două premise fundamentale: preeminența amenințării naționaliste grecești și nevoia de a consolida naționalitatea bulgară în cadrul Imperiului Otoman. În mare parte, cele două se presupuneau una pe cealaltă. Pentru întreaga tabără reformistă, cel mai mare pericol pentru „trezirea” națională bulgară erau politicile asimilaționiste ale clerului grec al Patriarhiei din Constantinopol și școlile grecești, amândouă susținute din ce în ce mai puternic de tânărul și agresivul regat grec. Astfel, transformarea naționalismului bulgar într-o mișcare mai largă, cu un mesaj social și cultural caracteristic, s-a petrecut în cursul luptei pentru o biserică bulgară – care să fie administrată de un sinod bulgar și să dispună de un cler bulgar. Iar prima mare victorie câștigată de cauza națională bulgară a fost nu asupra puterii centrale otomane, ci asupra Patriarhiei din Constantinopol, dominată de greci, prin emiterea de către sultan a unui firman (act legal) pentru înființarea unei Biserici autocefale, Exarhatul Bulgar, în 1871.

Slaveykov și tovarășii lui considerau că orice „schimbare radicală a stării de lucruri din Turcia” în timpul acestei bătălii cruciale ar fi implicat amenințarea unui „viitor drept politic al elementului grec asupra întregului Imperiu Otoman, asupra noastră și a celorlalte naționalități”. „Înapoierea și senilitatea” imperiului – țintele preferate ale atacurilor îndreptate de secesioniștii radicali împotriva *statu quo*-ului – s-au dovedit a fi foarte profitabile pentru planul reformiștilor liberali. „Adevăratele interese naționale”, scria Slaveykov în 1867, în sprijinul proiectului dualist, solicită ca naționalitatea bulgară să se alieze cu conducătorii turci care, „chiar dacă nu fără unele neajunsuri, consideră că vor continua, din cauza religiei și poziției lor, să fie cei mai neutri față de problemele noastre naționale și cei mai corecți față de noi și care, datorită unei anumite idei anacronice atât

de străină epocii contemporane, continuă să-și izoleze interesele morale și materiale de cele ale celorlalte naționalități ale Imperiului³². „Ideea anacronică“ în discuție era întruchipată de „sistemul reprezentativ“ otoman, care lăsa comunitățile creștine, școlile și bisericile să fie conduse de „lideri populari și patriarhi“. Dacă această auto-guvernare civică și religioasă, cunoscută în mod obișnuit ca sistemul *millet* – cel care „a păstrat și dezvoltat identitatea noastră națională [*nașata lišnost*]“ – fusese coruptă în decursul timpului, vina le revenea grecilor și abuzurilor lor sociale și etnice, nu otomanilor care rămăseseră credincioși autonomiei comunale. Orice tulburare în conducerea acestui imperiu multiethnic ar fi expus conștiința bulgară incipientă la „abuzuri din partea unei comunități străine [grecești]“ și la „exterminare politică“.

Obsesia reformiștilor liberali privind „grecomania“, Biserica bulgară și problemele școlii – în general privind „amenințarea greacă – a fost rezultatul unui imperativ de a defini identitatea și drepturile bulgarilor vizavi de un naționalism rival agresiv, mai degrabă decât împotriva unei puteri imperialiste încă dominante, dar pre-naționaliste. Mai mult, protecția imperiului era considerată benefică pentru economia națională, deoarece piețele lui ofereau șanse mult mai bune pentru prosperitate, în timp ce „oamenii înfometăți și săraci sunt rareori de folos patriei natale“³³. Într-adevăr, este important de observat că tocmai campionul politicii pragmatice de sprijinire a unui regim imperial inefficient și anacronist a devenit una dintre emblemele naționalismului bulgar.

Totuși, loialitatea lui Slaveykov față de Imperiul Otoman „pre-modern“ n-a fost doar o opțiune strategică: ea se supunea vederilor sale evoluționare-organiciste asupra dezvoltării și naturii umane. Aceste vederi erau în egală măsură iluministe, liberale și naționalist-conservatoare în ceea ce

privește sursele și scopul lor, la fel ca întregul vocabular al lui Slaveykov. Libertatea interpretărilor sale încorporează un întreg set de valori liberale, definite în mod convențional ca „spiritul secolului“ sau „forța animatoare“ a perioadei respective: „succes nemărginit, dezvoltare, libertatea cuvântului, libertatea gândirii, libertatea personală, libertatea de a discuta și speranța unui viitor mai luminos [...], perfecțiunea acestei lumi, fraternitatea, egalitatea și separarea publicului de privat”³⁴. Implementarea politică a libertății avea și un aspect raționalist și cultural. Pe de o parte, era o „condiție naturală” a ființelor umane, „binecuvântate cu libertatea de a alege”. Pe de altă parte, deși liberalii reformiști-moderați s-au dovedit neputincioși s-au abținut de la a cere ruptura politică necesară, solicitările lor repetate pentru o egalitate efectivă a naționalităților imperiului, bazată pe auto-guvernare și inviolabilitatea drepturilor naționale, sugera clar caracteristicile societății pe care și-o doreau, ca subiect al alegerii libere raționale³⁵.

Libertatea în această stare dedublă nu era posibilă fără înțaietatea legii, cu alte cuvinte, „existența unei stări de siguranță care îi permitea fiecărui cetățean să urmeze [...] exercitarea drepturilor sale naturale”³⁶. În sfârșit, libertatea era un câștig doar în cazul în care „cei care aspirau la ea sau o dobândiseră deja știau cum să se bucure de ea, punând-o în practică.” În consecință, practicarea pozitivă a libertății, un drept natural, cum spuneam, nu ținea de un talent înăscut. Ea era rezultatul unui proces de învățare și exercițiu – și cea mai bună școală care ar fi putut-o preda națiunii (pe care ar fi putut-o învăța să profite de bunăstarea politică publică) era constituită de auto-guvernarea locală, practicarea „libertății comunale”³⁷. Pentru liberalii bulgari, la fel ca în Serbia nou-creată sau în alte țări din Europa de Est, practica politică a liberalismului a ajuns să semnifice fuziunea ideilor iluministe cu formele preexistente, tradiționaliste ale

auto-guvernării. Modernitatea politică în Balcani reprezenta, de fapt, într-o mare măsură, rezultatul acestei fuziuni.

Comparabilă prin concepție era și interpretarea „principiului” liberal constitutiv al „înaintării” – Progresul – înțeles în general ca fiind vital și universal „pentru toate popoarele, căci a înainta înseamnă a trăi în conformitate cu legile naturii umane raționale”. Departe de a dăuna vieții publice, iubirea de sine era „sursa și cauza celor mai înălțătoare fapte, a sacrificiului de sine”³⁹. Nu egocentrismul era adevăratul viciu uman, ci ignoranța: pentru Slaveykov și liberalii bulgari, în general, cheia spre punerea în practică a valorilor liberale și pentru îmbunătățirea condiției umane era educația. Beneficiile cunoștințelor și ale educației erau vizibile în domeniul economic, fiind indispensabile pentru „bunăstarea politică” a oricărei societăți. În deplină armonie cu Jevrem Grujić și liberalii din Serbia, P.R. Slaveykov considera „educația populară” – cea a „păturilor de sus și de jos” ale societății – ca o condiție esențială pentru exercițiul libertății. Totuși, misiunea eliberatoare a educației nu intenționa să definească libertatea individuală ca o valoare în sine, ci mai degrabă „bunăstarea oricărui stat, prosperitatea oricărei națiuni”, deoarece „fără o libertate internă, omul nu poate fi liber și din punct de vedere extern”. Aceasta însemna că „fiecare națiune ar trebui să beneficieze de o iluminare [națională] corespunzătoare [...] [și] că fiecare națiune poate supraviețui și înainta doar conform firii sale, respectiv prin educația națională”⁴⁰.

Același lucru era valabil pentru dezvoltarea industrială – următoarea pe lista motoarelor progresului, pe lângă educație. Dacă industria era „cea mai puternică forță motrice a prosperității”, asta se explica mai ales prin faptul că „datorită simplei sale existențe, încrederea națiunii în propriile puteri și independența sa sunt întărite”. De aceea, exista o legătură directă între abilitatea pentru progresul social și

implementarea principiului naționalității; națiunile puteau face pași decisivi spre progres „doar atunci când erau conștiente de propria lor identitate“ și de interesele lor⁴¹. Valoarea totală a educației și a industriei, în același timp, a fost măsurată cu instrumentul înălțării și prosperității naționale, statutul națiunii reprezentând justificarea pentru existența acestei valori: „În zilele noastre, nicio națiune nu poate urmări un program politic onorabil, nu se poate bucura de independență politică totală, nu poate întări sau câștiga recunoașterea reputației sale decât dacă e bogată, dacă a dezvoltat o industrie proprie [...] În zilele noastre, gloria și puterea nu se află în mâinile cărturarilor, nici în mâinile celor puternici și distrugători, ci în cele ale celor mai bogate și mai productive națiuni, pentru că industria schimbă fața lumii. Puterea și supremația și-au schimbat locurile, iar legile și relațiile reciproce dintre națiuni au suferit modificări [...]“⁴².

Tocmai secvența logică a acestei raționări liberale a condus liberalii balcanici din fruntea statelor tinere spre cele mai grave trădări ale doctrinei politico-economice liberale: controlul protecționist al statului asupra industriilor pe cale de dezvoltare.

Asimilarea universalului de către național a fost trăsătura distinctivă a fenomenelor descrise mai sus – și a epocii respective în general, așa cum au subliniat-o diverși protagoniști ai liberalismului. Însușirea practică a oricărui principiu universal, spunea Slaveykov, „ar trebui să se conformeze nevoilor naționale și caracteristicilor spiritului național“: „Esența anumitor reguli poate fi aceeași pentru toate națiunile, dar forma exteriorizată în care se manifestă aceasta ar trebui să fie caracteristică fiecărei națiuni, adaptându-se particularităților sale“⁴³. Bulgarii ar trebui să se ferească de la crearea unei națiuni care ar însemna simplă emulație, sămânța transmisă de înaintașii lor ar trebui să zămislească un fruct nemaiîntâlnit, care să-și păstreze trăsăturile dis-

tincte datorită influenței spiritului și caracterului național; progresul trebuie să se bazeze „pe ceea ce ne caracterizează, pe ceea ce ne aparține“, trebuie să fie „propriul nostru scop și trebuie să redea propria noastră imagine“⁴⁴.

Aceasta este o inversare interesantă a relației dintre tradiție și modernitate, așa cum a fost ea elaborată în cazul Serbiei. Pentru V. Jovanović, tradiția (valorile și instituțiile sale) nu avea o valoare intrinsecă, fiind, mai degrabă, fundația potrivită pe care putea pași modernitatea. Slaveykov descoperise la rândul său acordul fundamental dintre principiul decentralizării, „pentru care Europa luptă și acum“, și „aranjamentul domestic al vieții noastre naționale“, bazat pe adânc-înrădăcinata auto-guvernare comunală, care nutrea „un sentiment individual, deci conștient de sine, însușindu-l pe orice bulgar cu un spirit al autonomiei“⁴⁵. Pentru el, tradiția („viața națională“, „nevoile poporului“, „spiritul național“) nu era utilă în validarea unui proiect radical modern, ci mai degrabă singura, unica resursă valabilă pentru definirea și protejarea identității naționale bulgare. Diferența de accent a apărut odată cu programele politice diferite, care presupuneau asocieri între liberalism și identitatea colectivă: liberalii sârbi încercau să legitimizeze construirea unei identități în contextul autorității unui stat național susținut de liberali; pentru liberalii bulgari, ce nu dispuneau încă de astfel de instrumente politice, prima preocupare a fost definirea identității naționale în fața puternicelor presiuni ale universalismului și națiunilor străine.

Avem de-a face cu o dilemă notorie a naționaliștilor secolului al XIX-lea – o dilemă care, din cauzele sus-menționate, a fost simțită și mai acut de liberalii bulgari decât de cei sârbi. P.R. Slaveykov ilustrează în mod elocvent această poziție controversată, plasată între valorile (și funcțiile care i s-au atribuit) tradiției și năzuința de a deveni modern (sau european, cum reieșea din străvechea metonimie care

circula în mod curent), adică în mod esențial antinomic tradiției. Slaveykov i-a criticat pe imitatorii necritici ai Occidentului de pe o poziție democratică și egalitară rigidă, considerându-i diferiți „în îmbrăcăminte și exprimare” de oamenii obișnuți, insensibili față de nevoile și viețile lor, disprețuindu-i ca pe niște „creaturi stupide” și poziționându-se la un nivel superior față de ei. În încercările lor de a părea europeni, acești domni distrugau „simplitatea și modestia națională patriarhală”, ultima sursă de virtuți naționale⁴⁶.

Îngrijorarea aceasta era împărtășită de mulți contemporani: implicațiile imprevizibile, dacă nu chiar periculoase, ale „europenizării” asupra identității naționale construite cu ardoare și contestate din punct de vedere politic. Aspirația oarbă spre atingerea din urmă a străinilor și de a deveni la fel ca ei, i-a făcut pe bulgari să disprețuiască tot ce era a lor: cu cât progresau, cu atât se îndepărtau de viața strămoșilor lor și se apropiau de prăbușire. Magnitudinea acestei drame devine aparentă când Slaveykov îi spune pericolului pe nume: „să încetăm să existăm ca popor – noi, care abia am început să ne resuscităm viața națională!”⁴⁷.

Acest discurs n-a avut pereche în limbajul politic al liberalismului sârb din secolul al XIX-lea – nici în faza sa inițială, idealistă, nici (mai ales) când acesta a ajuns la putere. A fost modelat și răspândit cu mare succes abia de urmașii politici ai liberalilor, rivali în cadrul stângii – populiștii radicali, naționaliștii narodnik din jurul lui Nikola Pašić – cei care și-au dat seama rapid de potențialul său mobilizator inerent. Și totuși, neliniștea lui Slaveykov era de sorginte esențialmente liberală, nu socialistă, anticipând astfel diagnosticul sumbru al viitorilor modernizatori, referitor la progresul non-organic.

Desigur că, la origine, nu retorica era miza. Dacă inevitabilul corolar al admirației față de Europa însemna recu-

noașterea faptului că propriul tău grup e „cât se poate de inferior, vulgar și prostesc“ (idee exprimată și de unul dintre personajele scriitorului revivalist D. Voynikov), atunci ce opțiuni să fi avut cel care dorea să trezească națiunea din letargie? Avem de-a face aici cu necesitatea intrinsecă a proiectului modernității – și cu tensiunea practică și intelectuală ce rezultă de aici – și anume, cea a autodefinirii identității naționale, care trebuie să se raporteze la revendicările universaliste ale Iluminismului și liberalismului. Dilema respectivă avea încă un aspect important, formulat de antropologul sârb Sl. Naumović: „[...] pentru a-și păstra identitatea culturală, adică simțul de a aparține unei națiuni, în fața superputerilor militare, economice și culturale, sau a vecinilor amenințători, [naționaliștii est-europeni] au fost nevoiți să-i imite tocmai pe opresorii sau agresorii posibili de care sperau să scape, și asta a subminat fundamentele naționale preluate de la înaintașii lor. Astfel, era nevoie de depășirea unei duble ambivalențe, provenită din două respingeri simultane – cea a dominatorului străin, ce se justifica doar prin depășirea standardelor introduse chiar de acesta, precum și cea a tradiției moștenite, simbol al identității dar și obstacol în calea avansării spre viitorul dorit“⁴⁸.

Faptul că avem de-a face cu o dilemă tipică a modernității devine evident nu doar printr-o citire retroactivă, printr-o grilă teoretică, dar – și încă mai mult – dacă examinăm felul în care au articulat-o cei „implicați“, în acel moment. Neliniștea față de supraviețuirea identității naționale era doar un aspect; celălalt era legat de standardele „adevăratei europenizări“, în numele căreia apărătorii tradițiilor criticau importul lipsit de discernământ al „formelor“ occidentale. „Trăim în Europa“, spunea Slaveykov, „dar nu suntem europeni [...] Vedem progresul și aspirăm spre el, dar tot nu înțelegem bazele pe care e clădit și instrumentele care îl pun în mișcare. Fapte, și nu vorbe, sau, ca să formulez și mai sim-

plu, e nevoie de muncă, nu de vorbărie [...] Acestea și altele sunt lucruri pe care nu le-am înțeles deocamdată; și, mai presus de toate, faptul că e nevoie de muncă, activitate și vigoare! [...] Cât despre situația de acum, hainele noastre și susținerea ridicolă că suntem europeni (*evropeystvo*) ne fac doar anacronici și nimic mai mult, în contextul european⁴⁹. N-avem cum să nu observăm empatia și coerența ironică dintre patriarhalitatea de inspirație țărănească a lui Slaveykov, reverența sa cvasi-protestantă față de „simplitate și modestie” și preferința sa utilitară pentru „fapte, și nu vorbe”. Occidentaliștii radicali de mai târziu n-ar trebui să aibă nimic de obiectat față de astfel de critici „tradiționaliste”. Problema teoretică și practică rămâne însă aceeași: cu ce instrument măsurăm modernitatea autentică și care ar fi valoarea ce i-ar justifica existența?

Relația axiologică între universal și local fusese explicată „în cunoștință de cauză” – și, aparent, fusese găsită și soluția. Într-un articol publicat într-unul din cele mai respectate ziare naționaliste ale anilor 1870, intitulat Datoria cetățeanului, patriotismul (*otechestvolyubie* sau „iubirea țării-mamă”) era contrapus sferei private („iubirea familiei”) și celei universaliste („iubirea umanității” sau „cosmopolitismul”). Autorului anonim al articolului îi era mai ușor să demonstreze că iubirea față de familie presupunea iubirea țării-mamă, decât să afirme că cea din urmă îi era superioară iubirii față de oameni. Căutarea „guvernării civile egale pentru întreaga lume” era, desigur, datoria „fiecărei persoane bune” dar nu era oare prea devreme pentru umanitate să facă acest salt? În orice caz, „pentru a ajunge atât de departe, individul trebuie să treacă prin iubirea față de țara-mamă și națiune și nu invers; și, desigur: cum să iubim lumea întreagă și națiunile sale, dacă n-am învățat să ne iubim țara și poporul din care facem parte?”⁵⁰. De pe poziții aparent universaliste și umanitare, P.R. Slaveykov a stabilit

deja această legătură organică. Bulgarii ar trebui să „iubească omenirea în general“, fiindcă „omenirea e o mare familie“. Membrii acestei familii universale trăiesc în continuă interacțiune, mai ales în vremurile contemporane, dar o fac nu într-o manieră individuală, ci ca membri ai altor familii „naturale“ – iar iubirea față de națiuni este ultima sursă de virtute umană și de perfecțiune.“ Un om perfect ar trebui să facă multe lucruri pentru umanitate; dar pentru țara-mamă și pentru națiunea din care face parte (*narod*), ar trebui să-și sacrifice toate posesiunile, bunăstarea, gloria, viața, posteritatea și tot ce are – ar trebui să sacrifice totul [...] În afara sferei naționalității (*narodnost*) și a educației naționale, nu există nici o măreție, nici o bunăstare, nici un viitor pentru națiunile Europei și ale întregii lumi. Să nu uităm acest principiu înălțător: omul perfect nu iubește națiunea din care face parte și nici țara-mamă, dar este un cetățean de care țara sa poate fi mândră⁵¹.

Definiția dată de Slaveykov naționalității și națiunii (*narodnost*, *narod* – termeni înrudiți din punct de vedere etimologic în bulgară cu „neam“ sau „popor“) merită atenție specială. Nu pentru că ar fi foarte lucidă, ci pentru că îmbină, din nou, într-un fel similar cu cel al liberalismului sârb, paradigme destul de diferite. Pentru el, comunitatea națională este un întreg organic, natural, cu „o viață a sa, gândește, simte și își exprimă gândurile“. Deși nu duce lipsă de caracteristici tangibile, ea nu poate fi definită în termeni raționali sau materiali: existența sa este de netăgăduit, dar inefabilă. Pe de o parte, națiunea este o comunitate de „oameni legați prin limbă, origine, moravuri, cu calități morale comune, cu aceleași aspirații, aceeași dorință de a avea o guvernare comună. În plus, viața politică din trecut, istoria națională comună, prin urmare, memoria comună, mândria și umilința națională [...] sunt lucruri ce atestă existența naționalității, indiferent dacă ea este independentă sau

nu din punct de vedere politic⁵². Cel mai proeminent atribut este limba, a cărei descriere ca expresia supremă a „puterii și gândirii unei națiuni” are un caracter herderian⁵³. Pe de altă parte, naționalitatea nu este un concept la îndemâna oricui; nu este un dat absolut. Ceea ce însuflețește comunitatea națională este conștiința propriei existențe. „Conștiința națională!”, exclama Slaveykov într-o limbaj romantic ce amintește de Svetozar Miletić – „iată forța principală care reînvie naționalitățile, care le întărește, le face să se întrezeze, le conduce spre îmbunătățirea condiției lor sociale, le umple de gânduri și sentimente nobile [...]”⁵⁴.

Cu toate acestea, factorii trezirii conștiinței de sine în stadiul pre-statal al naționalismului bulgar prezentau o problemă serioasă care nu putea fi rezolvată decât cu prețul unei noi „anomalii” în privința doctrinei. Atât liberalii-reformiști, cât și liberalii-radicali și-au imaginat un tip de conducere națională, care era în același timp o oglindire a aspirațiilor națiunii, dar și educatorul său, unul care ar fi putut „întruchipa spiritul național” și „ar fi iluminat și condus opinia națională”⁵⁵. Cu toate acestea, singura instituție „a întregii națiuni”, capabilă să transmită mesajul acestor conducători întregii comunități, era biserica. De unde și „anticlericismul” atipic al naționaliștilor liberali bulgari. „Clerul național” – de fapt, „clerul iluminat și patriotic” – fiind cel mai apropiat de popor, de „gândurile și aspirațiile națiunii”, era grupul animator, cel încredințat cu misiunea de a răspândi lumină, cunoștințe și conștiință națională, chiar știință, pentru deschiderea școlilor și propagarea libertății. „Credința” și „iluminarea” se pot întrepătrunde cu ușurință, așa cum au făcut-o deseori în textele naționaliștilor – chiar și la un moralist liberal precum Slaveykov, care nu pare să fi fost deranjat de impactul pervertitor pe care-l avea această asociere asupra „credinței oarbe în fundamentele supranaturale ale credinței însăși”⁵⁶. Administrația bisericii bulga-

re, înființată în 1871, era considerată o școală importantă – pentru predarea și exercitarea competențelor în ceea ce privește guvernarea democratică – de toți naționaliștii bulgari, mai ales de cei radicali.

Într-adevăr, ponderea mare a radicalismului politic este ceea ce explică articularea puternică a subiectelor iluministe și naționaliste de către tabăra liberală aflată în opoziție. Lyuben Karavelov și-a elaborat platforma și filozofia în numeroase articole publicate mai ales în presa revoluționară a emigraților. În ciuda convingerilor lor educaționiste, „liberalii de stânga” erau mai puțin preocupați de transformările pașnice. Pentru ei, controversa ecleziastică și toată mișcarea de rupere de față de Patriarhia Greacă erau doar primele faze ale unui marș spre trezirea națiunii și a conștiinței naționale. Semnificația sa adevărată, recunoscută abia retrospectiv, era să servească drept o etapă pregătitoare mobilizatoare pentru o transformare adevărată: revoluția eliberatoare balcanică, eliminarea completă a puterii otomane din Europa și ridicarea federației liberale ale țărilor balcanice pe ruinele ei.

Noțiunea libertății politice la Karavelov era una de avangardă, dar foarte complexă. Înainte de toate, ea însemna o ruptură politică radicală: „Revoluția, și numai revoluția e singura noastră salvare, nimic altceva”, a insistat, deseori confruntând direct raționamentul dualist „à la Deak” al fracțiunii liberale reformiste. „Nu există altă salvare pentru noi și nici nu poate fi [...] Aproape totul depinde de libertatea noastră politică: odată obținută, problema bisericii și toate celelalte probleme mari și mici se vor rezolva de la sine. Vremurile s-au schimbat și națiunile caută astăzi ceva diferit”⁵⁷. În continuare, libertatea politică presupunea încredere în forțele și eforturile națiunii, nu strigătul de ajutor către statele puternice ale Europei. Nu exista altă modalitate pentru a demonstra capacitatea țării de a-și apăra drepturile și

interesele, cu alte cuvinte, „maturitatea sa pentru o viață politică liberă“. Pornind de la afirmația lui J.S. Mill, cum că libertatea unei națiuni e rezultatul capacităților, energiei și încrederii membrilor săi, Karavelov n-a încetat niciodată să predice faptul că „libertatea e câștigată, nu acordată de cineva“; „vrem să fim liberi, prin urmare, nu avem nevoie de tutorat“. Într-un stil polemic caustic, el sublinia binecuvântările ambigue ale intervențiilor marilor puteri în favoarea creștinilor din Balcani, inclusiv cele venite din partea Rusiei, cea mai favorabilă și mai declarat anti-otomană dintre puterile mondiale.

Totuși, acest *Realpolitik* balcanic formulat de Karavelov, pus față în față cu puterea superioară a Imperiului Otoman, s-a îmbinat armonios cu predilecțiile sale liberal-democratice: „bestia“ orientală și oprimarea națională puteau fi înfrânte doar prin unirea forțelor tuturor creștinilor din Balcani – sârbi, croați, români, bulgari și greci – toți având aceeași cauză comună, „libertatea personală și națională“, și un inamic comun, „cele două state barbare și inumane, adică Turcia și Austria“. Ocrotirea libertății astfel dobândite – „împărăția libertății, egalității și umanității“ construită pe ruinele celor două state nedrepte – ar fi datorită „fedației danubiene“ a tuturor națiunilor, a cărei consituție ar urma modelul elvețian⁵⁸. Atitudinea ostilă și uneori cinică față de imperiile represive și politica marilor puteri europene a coexistat cu admirația sa totală față de federalismul elvețian și față de democrația nord-americană. Ideea principală a acestui crez liberal-național a fost formulat chiar de către el: „Un stat durabil, funcțional și progresiv nu poate fi decât 1. compus dintr-o naționalitate sau măcar un grup etnic (*pleme*) posedând aceleași moravuri, obiceiuri și religie; 2. bazat pe principii liberale, precum [cele ale] Statelor Unite, ale Elveției sau Belgiei⁵⁹. Aceste principii liberale aveau menirea de a asigura „libertatea, naționalitatea (*narodnost*) și iden-

titatea (*svoyata licnost*)“ a cincizeci de milioane de creștini, trăind sub dominația otomanilor și a Habsburgilor, putând fi întrupate în „fedeția fraternală [construită] pe o bază în întregime liberală“. Această federație ar fi clădită pe autonomia politică a fiecărei națiuni, pe funcționarea unor legi și a unei vieți comunitare potrivite, cu respectarea aceluiași drepturi pentru celelalte naționalități. Singura excepție față de acest aranjament „generos“ urmau să fie turcii: ei puteau să rămână în spațiul lor de habitat, dar trebuiau să accepte noile „legi creștine“. Unitatea politică ar fi fost reprezentată de un parlament comun, ales de către toate națiunile federației, ale cărei funcții ar fi însă limitate la „politica externă și la nimic mai mult“⁶⁰.

Majoritatea acestor teme național-democratice și federaliste sunt ușor de plasat într-un context intelectual și politic mai larg. Karavelov a fost un colaborator apropiat al Tinerilor Liberali sârbi, mai ales al conducătorilor exilați ai acestora, Svetozar Miletić și Vladimir Jovanović. Atracția sa față de ideea unității slavilor de sud, față de ideea federației ca întrupare supremă a „libertății externe“, și față de ideile „libertății, siguranței publice (întăietatea legii), autogovernării naționale și taxelor scăzute“ – ce constituiau cheile spre „libertatea internă“ și prosperitate – se explică într-o mare măsură prin legăturile sale personale și afinitățile ideologice cu cei doi. Totuși, proiectul politic al lui Karavelov era clar mai radical și mai modernizator în sensul instituțional și constructivist, la fel ca stilul său retoric: nu prea îi păsa de baza socială sau culturală a activismului său liberal, și cu atât mai puțin de caracterul său tradițional. Dacă ne uităm la felul în care el desemnează întrupările privilegiate ale standardelor sale politice și ale tendințelor progresiste, elemente ce completează proiectul său revoluționar-federalist, putem estima amploarea acestui constructivism liberal optimist. Astfel, spre deosebire de majoritatea

„naționaliștilor regeneratori“ ai secolului al XIX-lea, cei de felul lui Karavelov nu prea dădeau dovadă de respect în fața „Europei“ ca metonimie a modernității și progresului. În cazul lui Karavelov, nu Europa, cu dinastiile și nobilii săi, cu structurile sale sociale rigide și politicile sale învechite, era cea care ar fi putut servi drept model pentru națiunile tinere și viguroase. Un model mai potrivit era oferit de Statele Unite ale Americii: educația americană, democrația, guvernarea federalistă, raționalismul, progresul științific și tehnologic, disprețul față de structurile învechite – iată calități care îi erau pe placul firii utilitariste, raționaliste și liberal-naționaliste ale lui Karavelov. Pentru el, Elveția și America erau adevăratul „Occident“, unde „fericirea umană“ luase formă concretă – tocmai pentru că doar acolo ea se baza pe „libertate umană în stare pură“; „Lăsați-i pe turci să studieze civilizația franceză și să o imite, fiindcă [ei, turcii] n-au nevoie de știință și cunoștințe [...]“⁶¹.

De pe această poziție bine stabilită, tabăra revoluționară și-a lansat atacurile multiple asupra Europei, inclusiv cele cu adresă socială, un element mai puțin obișnuit la vremea aceea: „știm prea bine că această Europă care se laudă în fața Asiei și Africii cu progresul și cunoștințele sale chiar și în ziua de azi instruește în școlile sale soldați, iezuiți și teologi învățați, altfel spus, și în ziua de azi o ia pe căi dosite și vrea să mențină în stare de supunere omul de rând și să-l mulgă ca pe o vacă“⁶². În mâinile unor lideri pragmatici cum era Karavelov – iar aceștia erau militanții care au câștigat teren în cadrul mișcărilor naționaliste și au preluat ulterior frâiele conducerii statului bulgar – „Europa“ își pierde orice coerență intrinsecă, cu excepția aceleia a unor giganți care conspiră sau se războiesc între ei, participanți la un joc de ordin diferit, și care, din principiu, reprezintă un pericol la adresa supraviețuirii și bunăstării națiunilor mai mici. Diversele contribuții la cultură, progres și civilizație

erau explicate de obicei în termeni naționali istoricizați, nu universalizați.

Perspectiva opusă a acestui radicalism politic o reprezenta viziunea aproape transcendentă a opresorului, mai presus de diferențele ce țineau de cultură și civilizație. Stăpânirile imperiale turcească, germană și maghiară erau toate la fel de intolerabile și anacronice în era libertății și a naționalismului. Totuși, existau anumite diferențe de grad. Ca ecou al taxonomiei deterministe a lui Montesquieu, extinsă prin noțiunea incompatibilității Islamului cu concepte ca egalitatea și drepturile omului, mai ales ale femeii, Karavelov susținea că „turcii sunt incapabili pentru civilizație și progres [...]”. Ba chiar susținea ferm că, pentru a atinge „umanul”, turcul ar trebui să înceteze să mai fie turc⁶³. În aceeași logică, nici maghiarii nu se situau pe o poziție mult superioară: chiar și în prezent, ei își păstrasera „fanatismul asiatic și tendința de stagnare asiatică”, dovedindu-se „incapabili să beneficieze de pe urma mișcării europene și de pe urma progresului și civilizației omenesci”. În ceea ce-i privește pe germani, „suntem conștienți că există o mare similitudine între Austria și Turcia; unica diferență este că germanii vor să-și păstreze controlul asupra altor națiuni prin sistemul de educație, în timp ce turcii, incapabili de orice educație, își împiedică și supușii să progreseze”⁶⁴.

Cercul conceptual în cadrul căruia evoluează argumentația lui Karavelov merită atenție. Acesta definește un liberalism mai raționalist și mai utilitarist din multe puncte de vedere – mai „iluminist” – decât al reformiștilor liberali. Atitudinea lui Karavelov față de stăpânirea otomană, față de turci și, prin extensie, maghiari era orientată într-un sens crucial și spre „Evul Mediu” slav. Ea rezona izbitor cu viziunea iluministă asupra acelei perioade a istoriei ca intrinsec irațională și întunecată – un fel de „nonistorie” – luând ca premisă neexplorată problema genezei sale și prognosti-

când dreptul la viitor cu condiția instaurării raționalismului. Deși Karavelov a exprimat cu mai multă pasiune argumentul respectiv, respingerea de către Slaveikov a atracției rousseauiste pentru „primitivism“, precum și teza acestuia, îmbrățișată de toți liberalii, după care doar cei raliați la spiritul epocii sunt demni să „între în Istorie“, reprezenta ecoul unei viziuni comune: ea se baza pe ideea că, înainte de marile realizări ale științei și de progresul modern, nu exista nicio istorie demnă de a fi luată în considerare; înainte de autoconștientizare și alegerea căii spre progres, nu se poate vorbi de ființe umane și de națiuni care acționează rațional. Naționaliștii liberali cum era Karavelov susțineau mai consecvent această viziune radicală asupra identității. În primul rând pentru că platforma lor politică le permitea să stabilească semnul egalității între barbarie, superstiție, „antiraționalism“ și musulmanii turci. Lupta pentru independența națională și autoguvernare era așadar prezentată ca o problemă de salvare individuală și colectivă, nu de alegere; prin urmare, dualismul și reformismul otoman erau doar niște iluzii mortale. Mai mult decât atât, tabăra reformistă păstra, odată cu respectul pentru educație, o anumită considerație pentru statul medieval bulgar de dinainte de Imperiul Otoman – cel puțin ca modalitate de legitimare politică. Nu și tabăra radicală. „Dreptul istoric, Imperiul Bizantin, Regatul lui Simeon, coroana lui Dușan și toate celelalte nu-și au locul în căutarea libertății și a vieții [...] în secolul nostru, al XIX-lea, atât dreptul istoric, cât și acela canonic și-au pierdut sensul și toate popoarele ar trebui să fie libere, așa cum toți oamenii ar trebui să fie liberi, iar toate naționalitățile au pe deplin dreptul de a trăi pe cont propriu și de a-și dezvolta patrimoniul moștenit de la strămoși [...] Timpurile trecute și moarte nu mai au importanță pentru națiunile vii care există și propășesc în aceste vremuri. [...] Doar atunci când o națiune nu mai e capabilă să se dezvolte și să propășească va înce-

pe ea să scormonească printre cronicile trecutului în căutarea drepturilor istorice și canonice de care națiunilor sănătoase și puternice puțin le pasă⁶⁵.

Concepțiile naționaliștilor radicali asupra educației și cunoașterii erau strâns legate de această atitudine față de trecut și istorie. Bulgarii aveau nevoie de modernizare și raționalism, nu de educația clasică – „o știință umanistă pozitivă, autentică“, cunoștințe „bazate pe adevăruri matematice“, servind „adevărurile necesare ființei raționale“. Educația în domeniul literaturii și filosofiei clasice era depășită și inutilă, total irelevantă în epoca contemporană. Doar știința îi oferea omului bunăstare și împlinire și îi arăta calea spre libertate, fericire și bogăție. Cunoștințele „capabile să clădească o națiune și să-i asigure împlinirea și măreția [...] trebuie căutate la germani, englezi și americani, în nici un caz la Paris“. Din acest motiv, misiunea școlilor populare era să predea acele „adevăruri sacre în stare să trezească omenirea din iluziile sale, să o familiarizeze cu legile naturii, să-i dezvolte capacitățile mentale și să o înzestreze cu mijloacele de a-și îmbunătăți condiția morală și materială și de a accede la o viață mai sigură. Pe scurt, școala are datoria de a pregăti cetățeni cinstiți, muncitori, prosperi, liberi și împliniți“, iar orice materie „care te îndeamnă să crezi în loc să judeci este dăunătoare“⁶⁶. Încă o dată, concepția generic iluministă reiese limpede.

Totuși, viziunea lui Karavelov despre ce anume constituie ingredientele perene ale eului național era, ca și în cazul lui Slaveikov, mult mai ambivalentă în ce privește sursele intelectuale și frazeologia. Am văzut deja că el refuza dreptului istoric orice validitate ca bază de revendicare a unor drepturi politice moderne. De asemenea, el susținea că atât națiunile, cât și indivizii nu pot progresa atâta timp cât nu sunt în stare să respingă ideea că orice relicvă ce a supraviețuit din vremuri vechi era demnă de a fi păstrată⁶⁷.

Însă, insista Karavelov: „bulgarii ar trebui să aibă propria dezvoltare națională, propriile reguli interne corespunzând obiceiurilor lor și caracterului lor național, căci Bulgaria are propria ei istorie (nu una politică, ci una națională)“. Așadar, apropierea de sârbi, pentru a forma o națiune unică „nu este posibilă, căci ar încălca libertatea națiunii și libertatea individului“⁶⁸. Fiecărei națiuni îi era destinată o viață istorică unică, pe care o forță externă ar putea-o accelera sau frâna, însă niciodată nu ar putea-o distruge⁶⁹. În mod semnificativ, nevoia de dezvoltare organică a colectivității naționale era validată de asemenea, ca și respingerea dreptului istoric, în spiritul epocii și potrivit valorilor „lumii civilizate“: în secolul al XIX-lea, toate drepturile preexistente erau subsumate libertății și drepturilor individului; însă în același secol fiecare națiune năzuia să „se autoguverneze în funcție de drepturile și obiceiurile sale firești și să-și apere limba și identitatea de influențele străine“⁷⁰. Pentru a spulbera incertitudinile legate de tradiția cu care se identifica, Karavelov și-a trasat genealogia propriei filozofii politice până la „principiile libercugetătorilor din secolul al XVIII-lea, principii care au deschis calea noilor concepte [asupra naționalității]“ și care au câștigat teren mai întâi în Serbia și Grecia, apoi „la 1848 în Austria, odată cu războiul cu Italia și chestiunea Schleswig-Holstein“⁷¹.

Astfel se intersectau diverse stiluri de concepere a identității naționale. De exemplu, tendința de a privi natura umană ca pe o constantă eternă ce variază doar sub imperiul cauzelor naturale: Karavelov era convins că dacă Newton sau Voltaire s-ar fi născut în Persia, s-ar fi dedicat citirii în stele a sortii șahului⁷². Noțiunea de experiență istorică, ca element formator al caracterului național nu lipsea totuși, deși era cumva contradictorie: „Acum multă vreme, bulgarii, ca toate celelalte popoare și naționalități [*narodnosti*], nu existau în forma sub care există acum“. Astfel își începe Karavelov

studiul despre „ilumiști bulgariei“, Chiril și Metodi, părinții bizantini ai alfabetului chirilic⁷³. În final, concepția culturală despre naționalitate combinată cu cerința dezvoltării organice a aruncat o punte către stilul romantic.

Și totuși, în ultimă instanță, ceea ce prelua era optimismul liberal, și nu anxietatea romantică. Spre deosebire de „poetii poporului“, cum era Slaveikov, naționaliștii liberal-revoluționari de felul lui Karavelov nu vedeau mari motive de îngrijorare în privința importurilor și din Occident – unitatea de măsură supremă a modernității naționale pe care o adoptaseră diverșii liberali ai vremii: „Atunci când o națiune trece printr-o renaștere, făcând eforturi să propășească, e de la sine înțeles că această națiune va împrumuta elemente de la alte națiuni, ca modalitate de a ieși din situația ei curentă și de a schimba vechile idei cu unele noi. Bulgaria nu s-a mai aflat niciodată într-un asemenea tumult ca în prezent [...] Și marile mișcări își au marile lor vicii [...] Așa se explică faptul că unele aspirații ale noastre capătă un caracter dureros. Pentru a învăța, trebuie să imităm...“ Însă cum putem să știm, când alegem lucrurile pe care vrem să le imităm, care element e bun și care e rău? Karavelov a dat un răspuns cam ocolit, însă care se încadrează în concepția sa: prin intermediul științei și mijloacelor ei critice. „Orice imitație și inovație, inclusiv moda, face bine vieții națiunii“; însă criticii aveau datoria de a „păstra doar ceea ce aduce beneficii concrete și neechivoce“. Oricum, „fiecare națiune începe prin a adopta tot ce îi atrage privirea din exterior și abia după aceea îi transformă și mintea. Fiecare societate se cuvine să cunoască boala modelor“⁷⁴.

Recapitulând, cele două tabere ale mișcării naționale bulgare au extras inspirație și argumente din același rezervor de tradiții intelectual-politice. Rezultatele, în termeni de „politică identitară“, au prezentat însă diferențe importante. Un rol au jucat interesele politice diferite și adesea con-

fliktuale: în mod clar, una era să susții întărirea fibrei morale și materiale a componentei etnice bulgare în contextul politic al Imperiului Otoman și alta era să militezi pentru o revoltă națională în numele emancipării cu orice preț a statului-națiune. Însă nici asemănările nu erau mai puțin semnificative, și devin și mai semnificative când avem în minte cazul liberalismului din Serbia.

Ceea ce merită amintit este că punctul asupra căruia au convenit liberalii bulgari și sârbi de toate orientările a fost ceea ce se poate numi tehnicile de construcție ale națiunii.

După o logică similară celei a lui Jevrem Grijic, Slaveikov a evocat mereu nevoia tot mai urgentă a unei „educații general populare, care să se întindă în toate straturile populației [...], într-un cuvânt, la nivelul fiecărui membru al națiunii”⁷⁵. Efectul demonstrativ al educației pe tema construcției națiunii cu greu putea fi exagerat: cu cuvintele lui Slaveikov, „victoria prusacilor la Sadova nu a fost obținută cu ajutorul tunurilor prusace, ci al școlilor primare prusace, nu de soldații prusaci, ci de elevii prusaci”⁷⁶. Atitudinea pragmatică a lui Karavelov față de educație, pe de altă parte, nu intra în conflict cu convingerea lui că scopul principal al sistemului de educație este „de a forma oameni și cetățeni”, „cetățeni cinstiți și patrioți autentici”⁷⁷.

Totuși, instrumentul de bază pentru făurirea colectivității naționale și mobilizarea capacității acesteia de a acționa în numele acelei colectivități era [conceptul de] egalitate și participare politică. Atât Slaveikov, cât și Karavelov împărtășeau credința liberalilor sârbi în corelarea libertății interne cu cea externă. Karavelov o exprimă într-un limbaj aproape identic: dacă statele belgian și elvețian progresau (spre deosebire de Franța lui Napoleon al III-lea), aceasta se datora faptului că „se constituiseră pe baze cu adevărat constituționale și liberale”; în ciuda proporțiilor reduse, „prosperau pentru că fiecare cetățean era gata să-și apere

drepturile cu prețul vieții, [...] pentru că acolo unul e pentru toți și toți pentru unul⁷⁸. Totuși, în cazul lui Karavelov, filozofia liberalismului politic s-a cristalizat într-o viziune mai utilitaristă și mai puțin romantică asupra democrației naționale, în concordanță cu exemplele sale preferate. După ce a ales Statele Unite și Elveția ca port-drapele ale politicii liberale și nefiind constrâns de realitatea politică a unui stat monarhic, Karavelov a fost capabil să pună în discuție idealuri republicane și democratice mult mai deschis decât erau confrății săi sârbi. Dacă în Lumea Nouă o națiune puternică putea fi clădită din zeci de religii și naționalități, „aceasta se datorează faptului că însuși poporul se îndrumă pe sine și își creează propriile legi, în conformitate cu propriile dorințe și exprimându-și propria voință⁷⁹”.

Aceasta era motivația ultimă din spatele procedurilor democratice de alegere a conducătorului Bisericii Bulgare și a episcopilor. În situația în care lipseau instituțiile de stat, mai ales un sistem de educație sponsorizat de stat la nivel național, „instituția națională” a bisericii avea misiunea de a forma patrioți și de a instrui democrați. În același timp, ea privea cu ochi buni dictonul favorit al liberalilor: „o singură persoană poate greși oricând, rareori însă un întreg popor”. Influența preoților asupra enoriașilor, susținea Karavelov, era direct proporțională cu capacitatea acestora de a accelera progresul unei națiuni, altfel spus, de a acționa în calitate de „cler patriotic”, așa cum făceau preoții americani. Slaveikov a sprijinit întru totul acest punct de vedere asupra clerului și asupra statutului bisericii. În rândurile bulgarilor nu se găseau nobili, susținea el, și oricum vremea aristocrației trecuse în secolul al XIX-lea. „Astăzi suvoitul năvalnic al idealurilor democratice năvălește pretutindeni [...] impunând egalitatea: egalitate în știință, egalitate în bunăstare și în demnitate umană”. De aici rezulta că „întreaga națiune bulgară” ar trebui „instruită să-și exercite dreptu-

rile firești“, îngăduindu-i-se să-și aleagă îndrumătorii spirituali⁸⁰. Era doar o modalitate extremă de a pune accentul pe un mesaj familiar: progresul național rapid și bunăstarea personală erau posibile acolo unde „cei care guvernează și cei guvernați sunt egali unii față de alții și în fața legii“⁸¹. Riscul erorilor, experimentelor și crizelor ce ar putea apărea odată cu „acordarea libertății de a vota după chef“, susținea Slaveikov, punând și mai multe paie pe foc, nu ar trebui să sperie pe nimeni, căci o națiune, întocmai ca un individ, învață și progresează prin intermediul „școlii lumești“ a greșelilor, experiențelor și greutăților prin care trecea⁸². *Mutatis mutandis*, reformiștii liberali și revoluționarii din Serbia și Bulgaria aveau același crez: politica liberală, mai precis viabilitatea proiectului politic liberal din societățile lor era strâns legat de exercitarea practică a democrației populare.

Fundamentele egalitare ale celei din urmă, dată fiind poziția centrală a noțiunii de suveranitate populară, se vor dovedi la fel de puternice în tradiția liberală bulgară ca și în cea sârbă. În Bulgaria, acest lucru a ieșit poate cel mai limpede la lumină în timpul dezbaterilor legate de crearea noului stat, la 1878. Tocmai această caracteristică de bază explică de ce, odată ce controversa destabilizatoare dualism-secesiune a fost rezolvată cu forța de războiul ruso-otoman, P.R. Slaveikov, politicianul înainte moderat, s-a aflat în fruntea taberei unite a liberalilor de stânga în Adunarea Constituantă, lângă fratele lui Linben Karavelov și viitorul lider al Partidului Liberal, Petko Karavelov. Amândoi avuseseră ocazia să denunțe un „ulcer grav care afecta viața publică și națională a Bulgariei“ – ruptura ce-i separa pe cei educați de cei needucați, pe țărani de orașeni – care pune în pericol „sensul uniformității, frăției și dragostei“, un simț care „crește și susținuse coeziunea națiunii“⁸³. Însă de abia în timpul și după dezbaterile Adunării Constituante acest „simț al uniformității“ a luat forma unui limbaj politic emfatic, încorporat în instituții concrete.

Bulgarii nu aveau moștenirea unui regim monarhic sau al unor privilegii, a susținut Slaveikov într-un discurs lung ce se opunea creării unei a doua camere, la propunerea unui grup de liberali mai moderați (numiți în consecință „conservatori“). Prin urmare nu aveau nevoie de un senat sau consiliu de stat. Considerațiile care urmează pot fi privite ca o caracteristică a filozofiei pe care se baza acea viziune populistă a naționalismului liberal ce va fi îmbrățișată de liberalii bulgari după crearea statului. Pentru ca bulgarii să dețină „un guvern puternic și sănătos“, continuă Slaveikov, n-ar trebui să existe bariere între acesta și guvernați: „poporul trebuie să fie în relație directă cu guvernul“. Toate argumentele convenționale ale constituționalismului contemporan în favoarea unei a doua camere sunt descalificate pe rând în virtutea unei acuzații de bază pe care însuși Slaveikov o rezumă: „E o insultă la adresa unei întregi națiuni ca aceasta să admită verdictul părtinitor al incapacității sale totale, al incompetenței sale de a regla probleme naționale, și să accepte ca persoane capabile și competente tocmai un grup de oameni privilegiați [...] Una dintre cele mai răspândite iluzii ale omenirii este aceea că fiecare om trebuie să se considere mai inteligent și mai bun decât ceilalți și că ceilalți au nevoie de inteligența și puterea sa de decizie [...] Liderii individuali, oricât de inteligenți și de luminați, sunt mult mai înclinați să greșească decât comunitatea matură sau opinia populară“⁸⁴. Nu avem aici o concepție tocmai liberală, însă avem cu siguranță una democratică.

Democrația egalitară era instrumentul politic cu ajutorul căruia liberalii bulgari încercau să-și revendice baza legitimității moderne – poporul. *Constituția de la Tîrnovo*, care avea să rămână în vigoare până după Al Doilea Război Mondial, conținea câteva prevederi ultraliberale, inclusiv sufragiul universal pentru bărbați, o singură cameră, interzicerea titlurilor nobiliare și a servituțiilor de orice fel, libertăți

civile extinse și responsabilitate ministerială. Din cauza formării sale relativ târzii, statul bulgar nu a trecut printr-o fază oligarhică restrictivă, pășind direct în aceea liberal-naționalistă care a caracterizat celelalte state balcanice după deceniul șase al secolului al XIX-lea. Însă punerea în practică a modernității sale politice a urmat aceeași cale „popular-democratică” sau populistă, iar democrația egalitară va deveni o parte constitutivă a identității politice a statului bulgar modern.

Revoluția în modul de concepere a conducerii legitime pe care am descris-o până acum este o parte integrantă a naționalismului modern. Ea constituie un principiu fundamental al guvernării moderne. Un rol central era jucat în contextul sârb și bulgar nu atât de preceptele liberale ale conducerii luminate, cât de noțiunea tradițională a autoguvernării populare. Caracteristică acelei noțiuni era viziunea egalitară asupra democrației ce descinde din desemnarea populară monolitică a comunității înzestrată cu dreptul la autoguvernare și din înțelegerea libertății ca „libertate populară” și „libertate a unității naționale”. Fundamentul statelor moderne sârb și bulgar trebuia să fie astfel reprezentat de naționalismul liberal și democratismul constituțional al țaranului sârb și bulgar, deci de aptitudinea sa de a forma o comunitate și de a se autoguverna.

Fiind însă încrezători în rolul lor de a promova interesele naționale autentice, înțelese corect, liberalii nu prea au dovedit vreo înclinație să respecte opiniile acestei „națiuni agrare” sau să expliceze noțiunea de apartenență a individului la ea. Ei nu înțelegeau suveranitatea în termeni politici practici, ci doar în relație cu o națiune abstractă și un popor fără nume, ai căror reprezentanți conștienți și creativi erau cei educați și luminați. Așadar, odată ce s-au confruntat cu exigențele guvernării practice, nu le-a fost greu să renunțe la idealul unei democrații bazate pe o națiune de

țărani înapoi. În schimb, și în armonie cu confrății lor mult mai discriminatori din România, ei și-au asumat rolul de a-și reforma societatea, trecând de la patriarhal la modernitate, prin făurirea unei noi identități naționale – civice – și prin modernizarea sectorului urban al economiei, în locul celui rural. Însă costurile politice au fost ridicate: pe la sfârșitul deceniului opt, partidele liberale din Serbia și Bulgaria au ajuns la cheremul curților regale, fără nici un sprijin popular, iar victoriile la urne s-au bazat invariabil pe manipulare și folosirea forței. Opozanții lor n-au pierdut ocazia de a se folosi de oportunitățile astfel create. În mod semnificativ, aceștia erau de stânga – provenind din cercurile radicale și agrariene – iar succesul lor s-a bazat pe un act de redefinire radical. Purtătorii suveranității naționale au încetat să mai fie voința națională abstractă și avangarda elitei menită să traducă această voință în transformări progresiste. Purtătoarea suveranității naționale a devenit entitatea colectivă, definită în termeni aproape fizici, a țărănimii sărace. Departe de a fi demolat, modelul liberal inițial a fost împins până la consecințele sale ultime.

V

Istoria naționalismului liberal din Țara Românească și Moldova este, prin comparație cu celelalte două țări, cea mai lungă și, din punctul de vedere al accesului la puterea guvernamentală, poate cea mai încununată de succes. Pe lângă faptul că unele teme liberale iluministe au apărut aici relativ devreme, mai important este că, după unirea principatelor la sfârșitul deceniului cinci, liberalii români au reușit să se impună ca forță dominantă în noul stat-națiune, deținând controlul tuturor compartimentelor instituționale necesare pentru a pune în practică versiunea proprie a liberalismului. Era o situație semnificativ diferită de aceea din Serbia, unde liberalismul nu a rezistat mult la putere, și chiar

de peisajul politic monoliberal din Bulgaria, dominat însă după 1879 de crize externe și o configurație de partide puternic fragmentată.

Cu siguranță, diferențele de acest fel, care au marcat natura și evoluția liberalismului românesc, s-au întins încă și mai departe. Menținerea structurii de stări, administrarea autonomă sub suzeranitate otomană și rădăcinile comune, tradițional-aristocratice ale elitei românești moderne – toate aceste caracteristici, așa cum am observat mai sus, au fixat parametri sociologici ale acestor diferențe. Au existat însă și parametri culturali: fie din cauza forței deținute de teoria latinistă asupra originii limbii române elaborate de Școala Ardeleană, fie datorită îndrumării acaparatoare a unor romantici ca Jules Michelet și Edgar Quinet, naționalismul romantic francez și liberalismul occidental (și nu corespondentele lor central-europene) au avut un rol formativ mult mai puternic asupra liberalismului românesc decât asupra versiunilor sârbă și bulgară.

Definiția liberalismului românesc de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea drept liberalism de sorginte aristocratică implică probleme tipologice similare acelor pe care le întâlnim în cazul Poloniei contemporane⁸⁵. Nu este greu de înțeles de ce majoritatea istoriografiei naționale românești a ales să interpreteze opoziția marii nobilimi față de stăpânirea absolutistă a principilor fanarioți drept „programul național” originar sau „naționalismul progresist” al boierilor români⁸⁶. Însă, lăsând la o parte lecturile teleologice, există puține motive pentru a accepta retorica patriotică și autolegitimatoare a boierilor drept ceea ce ea pretinde să fie. Revendicările lor au căutat poate să impună nobilimea ca unica păstrătoare a tradițiilor statului român și a suveranității „naționale” (cu sensul implicit de „națiunea boierilor”). Totuși, programul politic din spatele acestor revendicări era pus în mișcare strict de

motivații de castă – și nu de sorginte etnică sau de politică națională, dacă prin cele din urmă se înțelege (așa cum trebuie) dreptul poporului la autoguvernare și congruența granițelor etnice (culturale) cu cele politice. În această privință, există o interdependență între libertățile stărilor și drepturile entității statale; prin urmare, nu este ușor să se distingă între cererile de restaurare a statuturilor sociale tradiționale social și proiectele moderne de creare a unui „stat românesc”. E suficient să notăm că tocmai întrebarea „cine aparține națiunii române?”, adică cine ar putea să o reprezinte în mod legitim, a aprins conflictele dintre marea și mica nobilime, pentru a înțelege că nu există un răspuns simplu și tranșant.

Gândirea politică de la sfârșitul secolului al XVIII-lea ilustrează probabil cel mai bine corelația dintre mișcările intelectuale iluministe și limitările practice ale reformismului politic preconizat de ele. Reflecțiile critice ale micii nobilimi asupra stării societății și a instituțiilor din cele două principate – administrația fanariotă, suzeranitatea otomană și parazitismul economic al mării nobilimi – erau clar marcate de preceptele sofisticate ale Iluminismului occidental. Însă această analiză critică se îndepărta mult de soluțiile radicale (și la modă) ale gândirii sociale și politice franceze. Din „meniul” ideilor iluministe, învățații români au ales filosofia contractului social, drepturile personale și nevoia de educație, raționalism și ordine. Formulele politice specifice variau – de la absolutismul luminat la un stat condus de boieri, ba chiar la o republică aristocratică – însă toate implicau invariabil o echivalență între starea boierească și o organizare politică legitimă. Studiarea originilor daco-romane ale românilor și a precedentelor istorice i-a furnizat opoziției aristocratice argumente respectabile, însă de-abia în deceniul al treilea toate acestea s-au concretizat într-un program politic de unire a celor două principate pe consi-

derente etnice. Între timp, cel mai puternic catalizator care a eliberat potențialul politic al acestui naționalism cultural a fost răscoala de la 1821, care a marcat întoarcerea la putere a boierilor și începutul sciziunii lor istorice.

„Revoluția națională“ de la 1821, așa cum a fost numită această revoltă antiotomană, își merită reputația prin rezultatele ei, nu prin ideologie. Ca urmare a ei, puterea politică în cele două principate danubiene a trecut ireversibil în mâinile clasei politice române. În contextul general istoric de la începutul secolului al XIX-lea, această „reinstaurare a drepturilor străvechi“ – de multă vreme țelul mării nobilimi – va duce la dezvoltarea cadrului instituțional propice creării treptate a statului-națiune român modern. Cât despre ambițiile micii nobilimi, aflată într-o poziție dezavantajată, ele nu erau încă susținute de o ideologie adecvată. Revoluția din 1821, departe de a vesti apariția unei orientări liberale în interiorul stării boierești, „transformată dintr-o revoluție socială într-o revoluție națională, a devenit punctul de plecare al unei regenerări etnice, fără alte repercusiuni sociale“⁸⁷. Scopul și succesul ei, cum a subliniat și Nicolae Bălcescu, unul dintre conducătorii mișcării din 1848, era înfrângerea fanariotismului și „înălțarea românismului la putere“⁸⁸.

Luptele dintre principe și oligarhie, caracteristice primilor ani ai statului sârb, și chiar rezultatul lor, își găsesc o bună analogie în principatele danubiene din primele două decenii care au urmat acestei revolte. Doar că, în cazul românilor, putem vorbi de o oligarhie aristocratică, și nu birocratică. Proiectele constituționale ale oligarhiei urmăreau să asigure o bază legală solidă pentru drepturile istorice senioriale, atât pe plan politic cât și economic. Este adevărat că boierii mai mici continuau să învioreze dezbaterile politice cu revendicările lor reformiste luminate. Așa-numita „constituție a cărvunarilor“ din 1822 – poate cel mai bun

exemplu al crezului politic susținut de mica nobilime – pleda pentru guvernare constituțională, separarea puterilor legislativă și executivă, egalitate în fața legii, drepturi civile fundamentale. Și totuși, toate aceste idei liberale au rămas încastrate în codul fundamental al privilegiilor stărilor, fiind vorba de egalitate doar în interiorul caterogiei boierilor. Existența altor clase sociale în societatea românească nu era nici măcar menționată. Mai era o cale lungă până când nobilimea „occidentalizată” să încerce să-și investească preceptele politice moderne în programe sociale și teorii economice la fel de moderne⁸⁹. Până atunci – în termeni programatici prin anii 1840, și în practica politică pe la sfârșitul anilor 1850 – principii domnitori și nobilii au continuat să se raporteze la tradiția reformistă moderată a deceniilor precedente, ale căror modele instituționale erau iluministe și ale căror valori erau patriarhale și aristocratice.

Treptat, în anii 1840, a început să se contureze o contestare serioasă a regimului, de pe pozițiile activismului politic radical. Campionii săi, autointitulați „liberali”, se ridicaseră dintr-o generație nouă compusă în principal din mici boieri și foști funcționari de stat care-și dobândiseră rangul boieresc abia recent, precum și din odrasle ale membrilor elitei tradiționale, aflate la putere. Educația europeană (mai ales franceză) a însemnat pentru tânăra generație de boieri – cel puțin pentru cei cu vederi largi, sensibili la amenințarea de a-și pierde puterea – însușirea instrumentelor ideologice ale politicii moderne și ale formelor de legitimare moderne. Grupul liberal, la fel ca și „burghezia” românească din prima jumătate a secolului al XIX-lea, erau formate, așadar, din reprezentanți ai nobilimii „intelectualizate” și „comercializate”. Între 1821 și 1858, conservatorismul și liberalismul românesc nu au avut baze de clasă distincte: ele s-au disociat ca rezultat al conflictului ideologic și politic din interiorul stării boierești, unde

până și diviziunea între eșaloanele (privilegiate) mari și cele (mai puțin privilegiate) mici era neclară, dacă e să o raportăm la poziția asumată de către fiecare actor politic.

Mesajul radical transmis de acest contingent de odrasle boierești conținea două teme centrale: democrația și naționalismul. Cea dintâi presupunea abolirea privilegiilor, egalitate în fața legii și rezolvarea problemei țărănești; cea de-a doua însemna unirea și independența celor două principate, ale Țării Românești și Moldovei. Ca peste tot în Balcani, cele două sloganuri erau susținute de noul concept de națiune – care nu mai era identică cu elita tradițională, semnificând „poporul” în întregul său – și de o nouă noțiune de guvernare legitimă – care se revendica de la interesele tuturor românilor. Promotorii acestor idei gravitau în jurul Societății Studenților Români din Paris – un grup impresionant de viitori oameni de stat, reprezentând întregul spectru al opiniilor liberale, de la cele mai radicale până la cele mai moderat-reformiste.

Clipa mult așteptată de către acești idealiști a sosit în primăvara anului 1848. Pentru români, adevărata revoluție – „democratică și socială”, cum a numit-o Bălcescu – a avut loc în Țara Românească. „Ideile și interesele poporului se prefăcuseră și revoluția așteptată nu se mai putea mărgini în sinteza de la 1821. Acum nu era de ajuns numai ca statul să se facă românesc, trebuia încă a dezlega problema sărăciei poporului, a da o altă organizație proprietății, baza societății, a bogăției și fericirii publice. Zdrobind Regulamentul care monopolizase statul, proprietatea pământului și capitalul în mâinile ciocoiului, era neapărat a proclama democratizarea statului prin egalitatea drepturilor, a pământului prin împrăștierea țăranilor și a capitalului prin instituțiile de credit organizate de stat. De-aici nevoia de a opera o revoluție democratică și socială. Astfel fu programul revoluției de la 1848”, scria Bălcescu la doi ani după

izbucnirea sa⁹⁰. Deziratele ei erau formulate și în *Proclamația de la Islaz*, „constituția“ revoluționară care marca punctul culminant al ideologiei național-democratice a pașoptiștilor români. „Poporul român se trezește [...] ca să-și declare drepturile suverane“, trâmbița primul paragraf al proclamației, urmat de o listă remarcabilă de revendicări și obiective liberale. Singurele chestiuni care au provocat disensiuni în tabăra liberală, fiind lăsate, până la urmă, nerezolvate, erau cele ale problemei țărănești și ale drepturilor electorale – aceleași care aveau să alimenteze disputele parlamentare între conservatori și liberali până la izbucnirea Primului Război Mondial.

Lecția pe care au extras-o atât conservatorii cât și liberalii din eșecul revoluției a fost aceea că, indiferent cum era înțeleasă modernizarea, ea nu putea reuși într-un cadru „supranațional“, definit prin diviziunea administrativă a celor două principate și supunerea lor față de o stăpânire străină. „Libertatea dinlăuntru e peste putință a dobândi fără libertatea din afară“, încheia Bălcescu în lucrarea sa citată mai sus, dedicată importanței revoluției în formarea spiritului național românesc. În Țara Românească și Moldova, dialectica dintre libertatea internă și cea externă, caracteristică liberalismului sârb și bulgar, a fost împinsă în direcția „unității naționale și a naționalității“. Bălcescu se străduia să demonstreze existența unei „sinteze revoluționare“ în evoluția românilor, ca o punte singulară între „universal“ și „particular“. De aceea, exagerând, a denumit revolta din 1821 „o revoluție democratică“, fiindcă aceasta „a vrut ca tot românul să fie liber și egal, iar statul să se facă românesc“. Revoluția din 1848 care a urmat „a vrut ca românul să fie nu numai liber dar și proprietar, fără care libertatea și egalitatea e minciună. Pentru aceea adăugă la deviza sa cuvântul frăție, această condiție de căpetenie a progresului social. Ea fu o revoluție socială“. Dar ultima secvență în lanțul revoluțiilor a fost transformată într-o condiție esențială pentru

succesul celorlalte două. „Revoluția vitoare nu se mai poate mărgini a voi ca românii să fie liberi, egali, proprietari de pământ și de capital și frați asociați la fapta unui progres comun. Ea nu se va mărgini a cere libertatea dinlăuntru, care e peste puțină a dobândi fără libertatea din afară, libertatea de sub domnirea străină, ci va cere unitatea și libertatea națională. Deviza ei va fi Dreptate, Frăție, Unitate. Ea va fi o revoluție națională“. Preeminența acestei revoluții „finale“ rezulta din însăși definirea termenului de „libertate“: „Dacă naționalitatea este sufletul unui popor, dacă, atâta vreme cât păstrează acest semn caracteristic al individualității sale, acest spirit de viață, el este investit cu dreptul neprescriptibil de-a trăi liber, unitatea națională este cheazășuirea libertății lui, este trupul lui trebuincios ca sufletul să nu piară și să amortească, ci din contra să poată crește și a se dezvolta. Unitatea națională fu visarea iubită a voievozilor noștri cei viteji, a tuturor bărbaților noștri cei mari, care întruchipară în sine individualitatea și cugetarea poporului, spre a o manifesta lumii“⁹¹. Aceasta este exact ceea ce Sveztozar Miletić a numit *punctum saliens* al „unui organism național superior“: împreunarea „sufletului“ metafizic „al unui popor“ cu „trupul unității naționale“ – de fapt, un alt termen pentru „libertate“ – de unde se putea dezlănțui „forța spirituală creatoare“ a națiunii. Amestecarea similară a subiectelor „romantice“ și naționalist „civice“ este cu atât mai remarcabilă cu cât Bălcescu și Miletić n-au aparținut aceluiași cerc de revoluționari și intelectuali, iar sursele lor de inspirație erau franțuzești într-un caz și germane în celălalt; singurul element comun era legătura lor activă cu mișcarea iredentistă italiană.

Perioada dintre 1848 și 1859, în acord cu anatomia revoluției române elaborată de Bălcescu, a fost marcată de propaganda febrilă a așa-numitului „partid național“, condus de exilații liberali de la Paris, dar care reprezenta un spectru larg al elitei, pentru unirea Principatelor Române

într-un stat național. În acest stadiu, liberalismul românesc, ca și celelalte mișcări asemănătoare din imperiile vecine, a avut un caracter în mare măsură subversiv și revoluționar și s-a suprapus cu lupta pentru emancipare și unitate națională. Realinierea diplomatică de după Războiul Crimeei au făcut posibilă unirea celor două principate, pe cale pașnică, între 1859 și 1863. Prin măsuri etatiste și o guvernare autoritară (nu amabilități liberale), Alexandru Ioan Cuza, principele unificator și Mihail Kogălniceanu, prim-ministrul său și un fost pașoptist, au reușit să introducă un mare număr de reforme drastice în legislație, în regimul economiei agrare, în educație și administrație, care împreună au pus bazele statului național modern. Istoria liberalismului românesc de guvernământ, adică însăși istoria statului român modern, putea să debuteze acum *in actu*.

Spre deosebire de liberalismul din Serbia sau Bulgaria, cel din România a avut șansa istorică de a depăși ceea ce Lovinescu numea „faza revoluției ideologice”, pentru a pătrunde în cea a „revoluției economice”⁹². Împărtășind aceleași principii de bază ale liberalismului epocii ca și colegii lor din sudul Dunării, liberalii români se deosebeau de aceștia prin realizările instituționale și zelul modernizator. Într-o perioadă foarte scurtă, și cu precădere între 1860 și 1870, statul român emergent a adoptat aproape tot pachetul instituțional și legislativ european. De asemenea, liberalii români au adoptat o versiune mai normativ „liberală” a democrației, prin comparație cu camarazii lor sârbi sau bulgari (cu înclinații vădit țărăniste), idealul lor nefiind autogovernarea unei națiuni a țărănimii înapoiate, ci guvernarea reprezentativă în mâinile celor mai educați și mai responsabili membri ai societății. Scopul lor declarat era modernizarea sectorului urban al economiei, și nu al celui rural, aceasta urmând să se îndeplinească prin industrializare forțată sub protecția statului și prin sprijinul clasei urbane

mijlocii. Toate acestea se asociau cu o perspectivă liberală mai îngust burgheză, o versiune de liberalism-la-putere, numit uneori „sectar“, dominantă în Europa anilor 1860-1870 și al cărei „accent principal era pus pe libertatea economică, pe preeminența politicii de încurajare a liberei inițiative și a întreprinderilor private“⁹³. Acest tip de liberalism european târziu a fost cel care a inspirat politica Partidului Național Liberal din România, începând din ce-a de-a doua jumătate a anilor 1860. „Liberalismul progresivist“, aflat pentru scurtă vreme la putere în Serbia, precum și câteva partide liberale mai mici din Bulgaria împărtășeau anumite principii politice elitiste ale acestei doctrine, dar nu și trăsăturile sale principale: accentul pus pe economia urbană și pe forța sa motrice – clasa mijlocie „națională“ – din care decurgeau multe din caracteristicile distinctive ale liberalismului românesc.

În ciuda acestor diferențe tipologice, liberalii români erau la fel de dornici să identifice principiile fundamentale liberale – considerate a se potrivi cu scopurile lor constructiviste – în tradițiile și valorile trecutului național, și nu în canonul intelectual occidental, de unde ele fuseseră de fapt preluate. Pentru că, așa cum arăta Mihail Kogălniceanu, cel mai de seamă liberal moldovean, „adevărata civilizație este aceea pe care o tragem din sânul nostru, reformând și îmbunătățind instituțiile trecutului cu ideile și propășirile timpului de față“⁹⁴.

Epocile istorice în care liberalii români, lansați în căutarea „tradiției“ constitutive a identității colective, plasau „miezul“ nepătat al națiunii, erau cea antică, daco-romană, și „evul mediu“ românesc, considerat a se întinde pe o perioadă largă, din secolul al XIV-lea până la începutul celui de-al XVIII-lea. Părea să nu existe nici conflict între moștenirile acestor perioade istorice (a căror coabitare, în termeni politici identitare moderne, era considerată proble-

matică) și precondițiile modernității. Dimpotrivă, chiar și politicienii pragmatici, precum liderul liberal Ion C. Brătianu, se considerau obligați să se refere în mod frecvent și pasionat la un anume modelul primordial, oferit de trecutul românesc, și să extragă de acolo elemente moderne ale doctrinei liberale.

Astfel, după părerea lui I. C. Brătianu, romanii care s-au stabilit în Dacia antică au păstrat viu spiritul republican. Acest spirit nu venea de la Roma, unde flacăra libertății se stinsesela acea vreme, ci din mediul rural care păstrase vechile credințe și virtuți. Coloniștii romani din aceste ținuturi erau un fel de emigranți politici, refugiați care se ascundeau aici tocmai din cauza convingerilor lor – un fapt care făcea ca fondarea națiunii române să apară comparabilă cu cea a națiunii americane, ambele împărțășind religia libertății. Asemenea puritanilor englezi emigranți, „democrații vedeau bine atunci că nu mai au mijloace de restaurare în Italia. Și de aceea, ca să scape de jocul fiscului, de insolența favoriților, de amenințarea de a fi dezmoșteniți de proprietarii cei mai scârbiți de saturnalele despotismului, luară într-o mână fierul plugului și în cealaltă paloșul și veniră să împlânte pomul libertății într-un pământ nou, tânăr și puternic, departe de atmosfera molipsită de putrejiunile despotismului“. Acestea erau coloniile romane în care „tradițiile democratice au rămas sacre și pure“. Astfel, poporul român „nu numai are mintea și sufletul pregătite pentru democrație, dar a păstrat-o neîncetat în inima și moravurile ei“⁹⁵. Cât despre instituțiile reprezentative, trebuie să amintim faptul că „România are propriul său trecut, și-n timp ce alte state au fost subjugate de despoți, aici am avut un regim [...] [care era] prea liberal și, am putea spune, chiar parlamentar“. Legea guvernării locale era prezentată drept o reînviere a tradiției romane antice – „una dintre instituțiile noastre vechi“ – care a însemnat „salvarea“ românilor timp de secole, până când „conducătorii străini au sosit și au distrus-o“⁹⁶.

Era aici o argumentație care s-ar fi potrivit cu tratatele lui Vladimir Jovanović despre democrația organică a sârbilor. Încă o dată, atributele „proto-liberale“ ale ființei istorice românești, la fel ca și cele identificate de liberalii sârbi în trecutul Serbiei, erau menite să legitimizeze un concept modern al statului prin apelul la tradiții și obiceiuri străvechi. Dar, în același timp, ele trebuiau să-i infuzeze națiunii, în ciuda condiției materiale mizerabile în care se afla, un simțământ al apartenenței la o lume către care ea de fapt asipra o străduință ciudată de a endogeniza exogenul, într-un act de „bovarism geocultural“ românesc, pentru a relua metafora lui Sorin Antohi⁹⁷. Într-adevăr, însăși înapoierea românilor nu era decât consecința misiunii lor străvechi de „avangardă a creștinătății și pavază în fața invaziilor asiatice“. Acestei misiuni salvatoare i s-a adăugat încă una – cea de metereze ale Europei democratice. „Sunt acum 18 veacuri“, scria D. Brătianu în 1851, „de când pătimim, ne străduim și luptăm în tăcere, fără a uita o singură clipă că suntem chemați să reprezentăm în Europa Răsăriteană gândul de libertate individuală și de progres colectiv care ne-a consfințit pe noi europenii, drept apostoli ai umanității, că noi suntem avangarda rasei greco-latine și trebuie să fim una din verigile de legătură destinate a îmbia activitatea sa cu a rasei slave și maghiare. Niciodată, nici chiar în cele mai rele zile ale noastre, nu ne-am îndoit de menirea noastră în omenire“⁹⁸. Așadar, din poziția de discipoli ai Occidentului, românii au trecut în cea de apărători ai lui și, la o analiză mai atentă, în cele din urmă, chiar de strămoși al lui. Cândva apărători ai Europei creștine, acum românii se prezentau drept gardieni ai Europei democratice, propagatori ai civilizației în Răsărit, modele de europenitate pentru alte state balcanice ce porniseră pe calea regenerării naționale. La fel de înflăcărată era și descrierea națiunii ca o comunitate unită, fără clase sociale antagonice, despre „unitatea națională“ ca „sentiment popular“. Sursa acestor

afirmații era, din nou, existența unei tradiții democratice autentice în România. N. Bălcescu a descris societatea românească medievală ca bazată pe principii democratice și egalitare, de unde și afirmația sa că națiunea română fusese clădită pe vechea triadă a boierilor, țăranilor și luptătorilor, toți fiind îndrituiți la proprietate și la purtarea armelor⁹⁹. Boierii români, departe de a oprima țăranimea, „sunt cei care [...] au construit țara noastră pe instituții atât de umane și de egalitare, că nici legile lui Licurg sau ale lui Solon nu se pot compara cu ele“. În plus, aristocrația română „nu e ereditară ci deschisă oricărui fiu al patriei noastre“. Într-adevăr, ea a prevestit și apoi a adoptat democratismul revoluției franceze¹⁰⁰.

Soluția liberală, cea mai apropiată dintre toate de modelul occidental, era astfel prezentată în România, la fel ca și în Bulgaria sau în Serbia contemporană, ca o reactualizare a trecutului cu valoare normativă ce a sfârșit odată cu Evul Mediu târziu, prin supunerea „națiunii“ de către o stăpânire străină corupătoare. Implicațiile mobilizatoare ale acestei exaltări romantice sunt evidente și deloc originale în contextul intelectual și politic european¹⁰¹. Totuși, încă o dată, reinventarea și redefinirea „tradițiilor naționale“ și a caracterului moral colectiv de către liberalii români nu răspundeau unor obiective autohtoniste. Sau, pentru a relua într-o formă oarecum inversată taxonomia riguroasă oferită de Sorin Antohi pentru (auto)referințele simbolice românești¹⁰², acest proiect nu a culminat cu sublimarea caracterului local. Mai degrabă, s-a dorit obliterarea localului în sine, fie prin negarea unicității sale (temută sau sublimată), fie, invers, prin postularea unei „esențe folclorice“, în timp ce occidentalul normativ putea fi descoperit în locurile cele mai neașteptate – într-un soi de *Volksgeist* corect din punct de vedere politic. Istoria României din secolele imediat precedente fusese doar o aberație, un accident istoric, a cărei depășire avea să ducă țara în locul de care aparținea în mod

natural. Liberalii, cum a precizat un cercetător al gândirii politice românești, promovau un soi de concept genetic al comunității românești, conform căruia aceasta își păstrase intacte „instinctele” originale, formate în clipa nașterii sale când, datorită romanilor, devenise parte integrantă a civilizației europene. Aceste trăsături originale constituiau esența tradiției naționale, pe baza căreia s-au putut construi instituțiile democratice ale „României medievale”, și permanența lor făcea ca adoptarea unor astfel de instituții să fie acum nu doar posibilă, ci chiar ușoară. Asta pentru că nu era vorba despre un împrumut din afară, ci despre reunirea a două structuri similare care împărtășeau aceeași origine. Tradiția, localizată în Antichitate și Evul Mediu, și nu într-o epocă premodernă vag definită (ce constituia referința istorică, invocată la modul abstract, a conservatorilor), nu era victima modernizării, ci mai degrabă punctul său de plecare și fundamentul său fertil. Ceea ce liberalii numeau tradiție nu avea nimic de-a face cu moștenirea secolelor de declin politic; pentru ei, tradiția era constituită de esența etnică românească și premisa instituțiilor democratice care funcționaseră între secolele al XIV-lea și al XV-lea¹⁰³.

VI

Diferențele dintre elementele identificate ca vitale pentru evoluția proiectului liberal în cele trei țări scot în evidență trăsăturile distincte ale contextelor socio-culturale respective. Liberalii sârbi, în admirația lor pentru virtuțile normelor patriarhale și comunitare ale satului, au oferit o descriere intenționat populară a istoriei sârbe și a „spiritului public sârb”. Liberalii români însă au venit cu un fel de „interpretare Whig” a specificului național românesc, ale cărui element-cheie, pe lângă predilecția pentru misionarism, erau respectul pentru libertatea individuală și națională, drepturile de proprietate bine întemeiate și unitatea națio-

nală, precum și angajamentul față de principiile progresiste ale lumii civilizate. Cercetarea noțiunilor de proprietate, ca întruchipări ale etosului public dominant din cele două contexte naționale, este ilustrativă. Dacă românii nu au sucombat ca urmare a subjugării și dislocărilor produse de invaziile asiatice și au rezistat migrațiilor, acest lucru s-ar fi datorat în primul rând atașamentului lor față de și a identificării lor cu proprietatea. Spre deosebire de ei, slavii, care au cunoscut doar „proprietatea colectivă“, au fost condamnați la „mișcare neîntreruptă, fiind ușor de subjugat, lucru care explică așezarea lor pe teritoriul românesc¹⁰⁴. Este interesant de observat că tocmai aceste diferențe dintre slavi și celelalte popoare, ce țineau de concepțiile despre proprietate – invocate cu un semn de evaluare pozitiv – au fost cele prin referire la care liberalii sârbi, dar mai ales radicalii, au argumentat predispoziția poporului pentru dezvoltarea modernă. În acest sens, viziunea liberalilor români, ce cuprindea definiția dată de ei „specificității naționale“, semăna mult mai bine cu cea a progresiștilor sârbi decât cu cea a omologilor cu aceeași titulatură din Serbia.

În ambele cazuri, cvasi-populismul doctrinelor și practicii liberale este evident. Peste tot în Balcani, pe măsură ce distrugau culturile rurale tradiționale prin reformele lor constructiv-moderniste, liberalii căutau să dezgroape „trecutul național formativ“ din lumea simbolică premodernă a țărănimii „naționale“. Scopul lor nu era elaborarea unei ontologii populare *per se*, ci stabilirea unei legături naturale între formele de viață adânc înrădăcinate și structurile modernității sociale și politice. Autocunoașterea prin istorie putea avea o funcție similară, cum a demonstrat și liderul modernizator Mihail Kogălniceanu, care explica legătura dintre istoria națională și construirea identității naționale moderne: „numai națiile bancruite vorbesc neconținut de strămoșii lor, bunăoară ca și evangheliștii scăpătați. Să ne

scoborâm din Ercul, dacă vom fi mișei, lumea tot mișei ne va ținea; și dimpotrivă, dacă izgonind democrația și neuniunea obștească care ne va dărma spre pieire, ne vom sili cu un pas mai sigur în a ne îndrepta pe calea frăției, a patriotismului, a unei civilizație sănătoasă și nu superficială, cum o avem, atunce vom fi respectați de Europa, chiar dacă ne-am trage din hoardele lui Gengis Han. Așadar, domnilor mei, eu nu vă voi ascunde că regele, că limba, că începuturile noastre din romani: istoria de mult a vădit aceste adevăruri; dar încă o dată vă mai spun, sunt departe de a măguli o manie ridicolă, vorbindu-vă de faptele romanilor, ca și când ar fi ale noastre; ci voi face ceva mai folositor: mă voi sili a vă îndemna, că dacă vreți să fiți cunoscuți de adevărați fii ai romanilor, apoi să faceți și d-voastră ceva care să se poată sămălui cu isprăvile poporului de lume domnitor¹⁰⁵. Majoritatea liberalilor bulgari, în frunte cu Slaveykov și Karavelov, ar fi fost de acord cu această atitudine detașată și pragmatică față de istorie, la fel cum ar fi procedat cu căutarea „civilizației sănatoase, nu superficiale“ prin „fapte“, nu prin „strămoși“.

Trimiterile liberalilor la istorie și tradiție sunt așadar importante pentru obiectivele noastre doar în măsura în care ne ajută să înțelegem mai bine premisele lor politico-filozofice – mai ales în ceea ce privește insuficientul fond teoretic al politicii lor de construcție națională. Semnificația acestei filozofii, din perspectiva lungii perioade începute după mijlocul anilor 1870, în care liberalismul s-a aflat cel mai adesea la putere, derivă din felul în care au înțeles rolul revoluționar al ideilor și al instituțiilor create pentru a întruchipa și promova aceste idei. În acest domeniu, s-a petrecut atunci o mutație în modul de auto-legitimare al liberalilor, de la susținerea unei conformități cu realitatea socială existentă (nepotrivită) spre crearea uneia potrivite. După cum am văzut, însăși selecția referințelor și

precedentelor istorice a fost ghidată de intenția de a resuscita și reabilita un context românesc esențialmente modern, sincron cu cel „european“. Întreaga ideologie și politică a liberalilor români pleacă de la premisa că orice schimbare progresistă profundă, modernizarea în general, se poate desfășura „în țările tinere“ într-o singură direcție: dinspre idei spre realitate, dinspre formă spre substanță, dinspre elite spre mulțimi. La remarca liderului politic conservator, Petre P. Carp, după care „democratizarea s-a făcut la noi de sus în jos, iar nu de jos în sus“, Constantin Rosetti, unul dintre liberalii de vază ai deceniului, a ripostat: „Noi toată viața am zis și vom zice că revoluțiile trebuie să se facă de sus în jos, iar nu de jos în sus“¹⁰⁶. Modernizarea profundă a sferei politice, începută odată cu reformele principelui Cuza, a urmat un silogism crud, dar lucid: înainte de toate, în mod necesar, trebuie să fie construirea formelor de stat și instituționale moderne care, la rândul lor, prin politici conștiente, ar trebui să lucreze la transformarea unei societăți române înapoiate, „anacronice“. Toate acestea au fost strâns legate de convingerea naționaliștilor liberali că modernizarea societății în felul menționat era legată inextricabil de succesul unității naționale și de accelerarea progresului – în ultimă instanță de supraviețuirea națiunii într-un mediu internațional (geo)politic și economic agresiv. Degeaba au avertizat conservatorii (conectați, la rândul lor, la realitățile occidentale) că „civilizațiunea creează libertatea, iar nu libertatea civilizațiunea“¹⁰⁷. Respingerea formelor fără fond care începeau să se manifeste, ca rezultat al transplantării lipsite de discernământ a ideilor și instituțiilor occidentale, a reprezentat o critică acceptată dinainte: liberalii erau destul de conștienți de faptul că acea constituție liberală din 1866 nu „transforma în legi tot ce devenise deja un fapt“, așa cum și-ar fi dorit Titu Maiorescu, un alt critic talentat al occidentalizării mimetice românești.

Într-un mod destul de conștient, ea fusese introdusă mai ales ca instrument pentru producerea faptelor corespunzătoare – o formă care-și crează substanța. După ce în 1875 și-au înființat partidul în jurul celui mai dinamic și mai zelos grup format din cei mai radicali dintre ei, liberalii s-au aflat la cârma unei structuri organizatorice capabile de a transpune în fapte viziunile lor constructive.

La baza platformei și politicilor lor liberale s-a aflat încurajarea clasei mijlocii care atunci se forma printr-un program de urbanizare și industrializare: „un devotament feroc față de interesele burgheziei urbane în curs de modernizare și de cauza Omului Economic”¹⁰⁸. Poate că aceasta este cea mai importantă diferență dintre liberalismul românesc și cel sârbesc, într-o mare măsură și cel bulgăresc, diferență din care au rezultat altele. Funcția de legitimare atribuită de liberalii sârbi și bulgari principiului suveranității populare a fost îndeplinită în cazul liberalismului românesc de identificarea sa cu clasa de întreprinzători burghezi de la orașe și cu industria modernă.

În mod remarcabil, această identificare a fost deja articulată în faza inițială, subversivă a liberalismului românesc, atunci când acesta nu era încă instituționalizat și se afla în căutarea unui sprijin cât mai larg. În anul revoluționar 1848, pentru prima oară, Ion Ghica, un boier proeminent și un liberal moderat, a declarat clasa mijlocie ca cea mai progresistă parte a societății românești, cea care îi făcea cele mai mari servicii națiunii, declarație pe baza căreia Ghica a exprimat revendicările politice ale aceleiași clase și a solicitat întărirea sa viitoare. Imediat după aceea, Ion C. Brătianu a adăugat pe un ton pompos că „omul civilizât este un rezultat al schimbului, al comerțului”, ceea ce urma să „transforme pământul într-un paradis și pe om în înger”¹⁰⁹. Noutatea acestor declarații consta nu doar în misiunea industriei și a clasei comerciale, dar și într-un *etos* nou, o mo-

ralitate utilitară a „intereselor materiale măresc fericirea națiunilor“ pentru că „motorul oricărei activități umane este iubirea de sine“. Minoritatea restrânsă – chiar și în orașe – a producătorilor de origine etnică română, burghezia mult căutată, a fost așadar ridicată la rangul de singur reprezentant legitim al „poporului suveran“, întruchipând misiunea sa civilizatoare, „noua societate“ și „România renăscută“. Conform cuvintelor lui I. C. Brătianu, burghezia nu era „o clasă, ci o societate nouă, prin care se manifestă conștiința națională, geniul chiar al României. [...] Ea posedă toate calitățile de energie și de moralitate ce caracterizează această clasă în toate societățile europene: ea posedă însă nu numai instinctul amor libertății, ce este firesc unei clase de o natură democratică, ci și al patriotismului cel mai înalt, cel mai entuziast. În sânul clasei comerciale, ce a luat o mare întindere și putere, se află, mai cu osebire, în sămânță civilizația română și numai cu stârpirea ei ar putea să mai piară și civilizația și libertățile publice în România“¹¹⁰. După instalarea la putere în 1876, politica guvernamentală a liberalilor a fost subordonată obiectivului deosebit de important de a sprijini ponderea demografică și economică a clasei mijlocii românești prin protecție directă, o diminuare a poziției economice a străinilor și un program de naționalizare a industriei și finanțelor pe termen lung. Lupta lor naționalistă cu antreprenoriatul străin, în care au investit toate resursele noului stat, nu s-a purtat în jurul problemei de a stabili cum ar trebui să se dezvolte economia română, ci a celei de a acredita cine erau cei chemați să îndeplinească acest țel. În această luptă, burghezia neaoșă română nu s-a limitat la a-și asuma misiunea cea mai importantă pentru țară și națiune; în această luptă, burghezia neaoșă românească se construia pe sine însăși.

„Clasa“ urbană emancipată primise, așadar, în ideologia liberală, o misiunea culturală echivalentă cu înțelesul

identic celui pe care țărănimea îl avea pentru naționaliștii liberali sârbi și bulgari: era întruchiparea celor mai de seamă calități ale națiunii și forța motrice a progresului său, un indiciu și o garanție că România era pregătită pentru a face parte din lumea civilizată. Nu existau multe dubii în privința aplicabilității unui model exogen al dezvoltării, a ideii occidentale despre rolului vital al lui *tiers état*, aceasta dovedind o ignorare profundă a structurii agrare românești. Liberalismul românesc, spre deosebire de celelalte varietăți balcanice din epocă, nu a căutat să extragă legitimitate politică din a-și afirma conexiunea cu structurile, instituțiile și valorile naționale „autentice” – cu alte cuvinte cu realitatea socială existentă – ci din încercarea de a crea o bază scomplet nouă, care să funcționeze ca o justificare a existenței sale – burghezia neaoșă română și „capitalismul național” – deci din crearea unei realități sociale complet noi. Prin urmare, liberalii români erau mai puțin preocupați cu racordarea liberalismului la profilul rural al națiunii, decât cu „transformarea” aceleiași națiuni astfel încât ea să poată sprijini „rolul civilizator” al României în Răsărit, în conformitate cu viziunile lor moderne. Totuși, aceeași utopie a generat majoritatea problemelor practice ale liberalismului românesc. Oponenții liberalismului din tabăra conservatoare au fost primii care să conteste validitatea proiectului liberal, în special în privința organizării instituționale a statului: având în vedere că proiectul nu avea nici un fundament social în țară, întruchiparea sa aflată la putere, Partidul Liberal, nu era mai mult decât un „partid bugetar”, ce „exista în principal prin virtutea politicii și prin politică”¹¹¹. Liberalii nu puteau contracara atacurile conservatorilor decât legitimându-și existența prin asociere cu o clasă socială ce trebuia creată. În acest sens, burghezia română a fost cu adevărat o creație a politicii, făcută cu scopuri politice.

O asemenea sarcină avea implicații mai largi. Dacă proiectul liberal avea vreun merit pentru români, acesta nu se regăsea în prezent, fiind doar o promisiune pentru viitor. La sfârșitul secolului al XIX-lea, liberalii nu prea aveau ce să arate ca reprezentând contribuția lor la îmbunătățirea condiției românilor, sau la mai echitabila distribuire a puterii între ei. Mai vizibilă era în schimb confuzia morală, impactul ruinator al modernizării asupra majorității românilor, „convulsiunile naționale, reacțiunea firească a mentalității siluite, maltratate”¹¹². Aparent, acest fel de inginerie socială era inaccesibil celorlalți liberali din Balcani, obligați să opereze în sisteme politice deschise, național-democratice – și chiar și așa, atât în Serbia cât și în Bulgaria ei au fost contestați de interpreți mai autentici ai „voinței naționale”. Aceleași constrângeri, alături de auto-identificarea copleșitoare a liberalismului sârbesc și bulgăresc cu *vox populi*, explică și de ce „anti-occidentalismul” unor liberali (precum P.R. Slaveykov) nu s-a concretizat acolo într-un program cultural-politic alternativ, ca cel al oponenților români ai liberalismului, așa-numiții junimiști, de la sfârșitul secolului. Viziunea caracteristică asupra națiunii a liberalilor români se poate desluși prin abordarea problemei pământului (și a țărănimii). Pentru generația de la 1848, această problemă era în continuare cea mai gravă, „problema politică și socială cea mai importantă a celor două principate”, cum o numea Nicolae Bălcescu: de rezolvarea ei depindea nu doar viitorul principatelor, dar „viitorul românilor, în general”. Pe lângă faptul că aduce argumente istorice pentru reformatorii liberali, novatoarea analiză pe care Bălcescu o face problemei agrare stabilea o legătură inextricabilă între rezolvarea ei și existența românismului și a națiunii române, între succesul revoluției sociale și al celei naționale¹¹³. Aceeași conexiune a inspirat reforma agrară de la 1864, al cărui plâsmuitor, Mihail Kogălniceanu, credea că „problema

deținerii pământului, problema țăranimii [...] [este] cea mai importantă problemă a naționalității române“. Tehnocrații liberali precum Petre Aurelian aveau de adăugat la aceasta argumente despre iraționalitatea economică și productivitatea scăzută a muncii forțate, nevoia conformității între legile sociale și economice și a lărgirii pieței interne prin redistribuirea în masă a pământurilor.

Prioritățile liberalismului românesc de după unirea pașnică a celor două principate s-au modificat vizibil. „De aceea am zis capului statului când eram la guvern, să nu atingem chestia proprietății“, spunea I. C. Brătianu în timpul primelor dezbateri referitoare la reforma agrară, „să căutăm întâi a înfrăți spiritele și a lumina pe ambele părți, să facem întâi instituțiile necesare și, când vom rezolva chestia proprietății, să o rezolvăm astfel încât să aducă regenerarea României, iar nu să punem în pericol existența noastră națională, căci un război civil este nefericirea cea mai mare“¹¹⁴. Așadar, consolidarea națională în numele „existenței naționale“ și construirea statului înaintea abordării problemei pământului – iată care erau prioritățile celor mai radicali membri ai taberei liberale. Într-adevăr, problema agrară a fost desul de ignorată până în 1907, când s-a impus spre rezolvare într-o manieră înspăimântătoare clasei politice românești, sub forma celei mai mari și mai violente răscoale țărănești din Europa secolului al XX-lea.

O altă cheie pentru înțelegerea noțiunii centrale de „consolidare națională“ este atitudinea liberală față de drepturile și participarea politică. În mod previzibil, retorica pașoptistă abunda în referiri la națiunea suverană (în numele căreia liberalii pretindeau să vorbească): „poporul român decide [...] poporul român vrea [...], puterea suverană vine de la Dumnezeu și aparține întregii țări [...], statul român este poporul român [...]“. Dar pe lângă puterea de atracție populară a acestui tip de retorică revoluționară, Constantin Rosetti a

fost poate singurul liberal român care a împărtășit convingerea colegilor lui sârbi și bulgari, cum că „în alegerile sale, majoritatea oamenilor unui popor nu poate da greș nicio dată, pentru că vocea poporului e însăși vocea lui Dumnezeu“, iar Bălcescu și Kogălniceanu erau printre puținii a căror noțiune de democrație făcea un loc și pentru satul românesc. În 1853, Brătianu argumenta că „noțiunile de naționalitate, libertate și democrație sunt strâns legate“¹¹⁵. Dar sarcina de a exercita o presiune reală pentru extinderea drepturilor cetățenești dincolo de segmentul urban ce constituia fieful liberalilor a fost lăsată, până la Primul Război Mondial, grupului zgomotos dar lipsit de putere al social-democraților români.

Toate acestea fiind spuse, nu ne mirăm să descoperim că asocierea dintre liberalism și naționalism – o trăsătură caracteristică pentru cazul românesc în aceeași măsură ca și pentru cele ale Bulgariei și Serbiei – a dus la adoptarea unor abordări diferite în cele trei cazuri – în ciuda faptului că legătura între schimbările sociale (contemporanii și cei din generația imediat următoare preferau formularea pompoasă de „revoluție socială“), dezvoltarea progresivă (sau modernizare) și naționalism (unitate națională și un stat național puternic) le era comună.

Ridicarea noțiunii de naționalitate la nivelul a ceea ce Ion C. Brătianu a numit o „condiție *sine qua non* a civilizării [Europei de Est]“, „un element natural și constitutiv al umanității [...], prin urmare absolut necesar pentru dezvoltarea acesteia“¹¹⁶ nu era o viziune originală. Puținătatea lucrărilor liberale pe tema naționalismului român și a „conținutului“ națiunii române, în perioada anterioară războiului, este uimitoare. Aceasta nu înseamnă însă că ar lipsi dovezile strânsei conexiuni care se făcea în epocă între naționalitate și interesul național, ca principală rațiune de a exista a statului și instituțiile liberale al căror țel principal

era să le servească. Ion C. Duca va confirma ulterior că, pentru Partidul Liberal Român, „naționalismul e de mai multe feluri” – ideologic, cultural și economic¹¹⁷.

La nivel practic, fapt se profila în mod evident – începând cu deceniul opt, absorbția normelor liberale într-un sistem de „priorități naționale” devenea din ce în ce mai vizibilă. Tocmai teama că România nu va supraviețui în competiția internațională i-a condus pe liberalii români la acea „trădare” fundamentală a doctrinei liberale – transformarea proaspătului stat-națiune într-un instrument agresiv al schimbării socio-economice. Tot ceea ce conta în fond, în acest caz și în altele similare, era interesul național, nu teoria liberală, cu preceptele sale clasice. Liberalismul economic sau *laissez-faire*-ul, a explicat Ion C. Brătianu, era un precept periculos într-o țară ca România. El a fost inventat în Anglia, într-o perioadă când industria engleză atinsese deja faza în care „putea să învingă toate celelalte societăți negustorești”. Însă dacă o țară ca România adopta liberul schimb, ar fi rămas pe vecie „înrobite de societățile industriale”; de aceea trebuia să-și protejeze industria națională, care de-abia acum făcea primii pași. Obiectivul de a curăța economia urbană românească de străini a decurs din aceeași concepție, căci, așa cum avertiza Brătianu, o națiune cucerită cu armele își păstrează încă dreptul la libertate, însă dacă este „cucerită cu mijloace economice, este distrusă pentru totdeauna, atât legal, cât și real”¹¹⁸. Antisemitismul românesc, de pe la jumătatea secolului, provenea din același amestec de naționalism și analiză economică, iar argumentele sale erau mai degrabă socio-economice decât religioase sau rasiale. „Străinii”, și evreii în primul rând, au devenit o problemă din cauza preocupării anxioase de a asigura prevalența „românismului” în sectoarele cheie ale economiei pe care liberalii le considerau cruciale pentru proiectul lor de modernizare¹¹⁹.

În mod semnificativ, diversele abordări conflictuale ale arzătoarei probleme agrare se legitimau în mod similar, prin referire la efectului pe care îl puteau avea asupra unității naționale. Liberalii de la 1848 considerau împrăștierea generală o armă eficientă pentru trezirea conștiinței naționale a țăranilor și a dorinței lor de a-și apăra patria – pentru ei nu era vorba deci în primul rând despre o problemă a raporturilor dintre moșieri și țăranime, ci despre una de interes național. După cum spunea Mihail Kogălniceanu, „Pentru ca țara noastră să devină civilizată, trebuie să avem numeroși proprietari, căci doar de la ei putem aștepta să aibă dragoste dragostea de patrie [...] Problema țărănească [...] este însăși problema naționalității române”¹²⁰. Însă, așa cum am văzut, tot în numele „ființei naționale” și al „regenerării României”, liberalii din parlamentul României au respins orice soluție radicală la problema agrară. În același timp, micile loturi pe care le-au primit iobagii prin reforma din 1864 au fost declarate inalienabile pe o perioadă de treizeci de ani. Motivația acestei atitudini antiliberale era diferită de aceea ce stătea în spatele unor măsuri similare luate în Serbia și Bulgaria: asemenea distribuției parțiale a terenurilor statului, politica în cauză avea scopul de a evita sărăcirea extremă și, deci, radicalizarea țăranimii. Toate aceste măsuri aparent controversate decurgeau prin urmare dintr-o ierarhizare imanent liberală a priorităților sociale și politice, ceea ce ne ajută să explicăm ceea ce un cercetător provenit din România rurală numea „legătura intimă și vădită dintre ridicarea statului național și decăderea socială a țăranimii”¹²¹.

Problema egalității și participării politice a fost abordată de pe poziții bine definite. Dacă toți liberalii români erau de acord că, pentru ca poporul să fie animat de-un „unic țel [...] o unică voință, patriotismul”, era nevoie, așa cum arăta Kogălniceanu, ca toți să beneficieze în egală măsură de ac-

cesul la bogățiile țării și de drepturi egale; și dacă Brătianu susținea că „stindardul nației, libertății și democrației e unul și același” – aceasta nu însemna că promovarea egalității sau apărarea stindardului național-liberal putea fi lăsată pe seama națiunii înseși. În acord cu François Guizot, unul dintre primii lor mentori politici, ei preferau să respecte maxima liberală îngustă după care „pușca și votul sunt arme puternice”: dacă nu le folosești cu un spirit „luminat”, pot pune în pericol întreaga societate¹²².

Pentru naționalismul liberal român, timpul reformelor radicale politice și sociale a sosit doar odată cu incertitudinile războaielor balcanice și primejdia unei conflagrații europene mult mai mari. Dar a venit ca o recunoaștere a eșecului. Drama liberalismului românesc nu a constatat neapărat în faptul că „premisele necesare” succesului său ar fi lipsit în România secolului al XIX-lea, ci în aceea că el nu a reușit niciodată să stabilească o corespondență între cauza liberală și naționalismul civic, sau între libertatea „externă” și cea „internă”, pe care liberalii de la sud de Dunăre puteau susține cu tărie că o întruchipează. În România exista mai degrabă o ruptură între cele două dimensiuni, așa cum a reieșit în 1907 și mai târziu, în cadrul unei configurații politice modificate. În termenii propriei sale ideologii, naționalismul liberal românesc s-a confruntat cu un dublu eșec: s-a dovedit incapabil să aducă probe concrete pentru ideea că clasa mijlocie reprezintă națiunea și de asemenea să reconcilieze marea majoritate a națiunii române cu „ideea de stat” – cu convingerea că statul liberal apăra în modul cel mai autentic bunăstarea și tăria națiunii. Tot așa, nu a reușit să ajungă la o identificare cu „interesele poporului” – cu așteptările legitime ale națiunii pe care crease chiar el o crease. În decursul secolului al XIX-lea liberal nu s-a putut impune nici o viziune percutantă, de larg ecou, asupra națiunii române. O asemenea viziune avea să fie oferită în

condițiile foarte diferite cu care se confrunta România Mare după Primul Război Mondial, iar cei care au avansat-o erau tocmai rivalii naționalismului liberal de secol XIX și ai continuatorilor lui.

VII

În ultimă instanță, realizarea cea mai durabilă a liberalilor balcanici s-a dovedit a fi nu mobilizarea maselor, în ciuda apelurilor ideologice și programatice care le erau adresate acestora, sau a promovării unei oarecare politici sociale față de țărănime. Consecința cea mai durabilă a influenței exercitate de liberali pe scena politică balcanică a fost crearea unui sistem politic modern și instaurarea statului-națiune ca unică formă legitimă de putere politică, prin implementarea graduală a reformelor politice și sociale și cultivarea conștiinței naționale. În timp ce, înainte de accesarea lor la putere, legitimarea politică se baza pe criterii tradiționale (obiceiuri străvechi, stăpânire monarhică și educație elitistă), după aceea politicienii au considerat necesar să-și justifice puterea prin calitatea lor de autentici reprezentanți ai poporului. Clasa politică, în ansamblul ei, a ajuns să se bazeze pe un unic fundament – națiunea – și pe un unic ideal – suveranitatea națională. Puteau exista disensiuni doar pe terenul comun al naționalismului înțeles în primul rând ca un sentiment generalizat de frustrare în legătură cu înapoierea societății și totodată de teamă că aceasta nu putea fi depășită decât cu prețul de a pierde identitatea națională.

Conflictele aveau să se constituie, din acel moment, pe tema naturii specifice a națiunii, a suveranității și a intereselor naționale, iar asemănările fundamentale dintre diversele concepții politice moderne au fost mult mai importante decât divergențele teoretice. În Serbia și Bulgaria, totuși, stânga liberală și ramurile sale radicale, agrariene și socia-

liste, au reușit să preia conducerea în mod spectaculos. Prin grefarea tendințelor și a valorilor tradiționalist-comunitare pe conceptul de autoguvernare populară, într-un limbaj retoric mobilizator, acești oameni ai stângii au reușit să revendice în folosul lor ideea de națiune și să își impună propria viziune canonică asupra politicii. După aceea, oricine a crezut că poate fi un mai bun reprezentant al poporului decât liberalii radicali a trebuit să se definească prin raportare la acel nivel, deja înalt, al radicalismului. Mai presus de orice, această asociere a naționalismului civic – moștenirea principală a naționalismului liberal – cu doctrinele de stângă a constituit principala cauză pentru ascendența îndelungată a celor din urmă în Balcani. Tot ea explică în bună măsură cum au devenit posibile integrarea națională și activismul țărănesc înainte ca țările balcanice să fi trecut printr-o transformare socio-economică de proporții. Deși ar fi desigur un reduccionism să limităm explicația la acest aspect, ne punem întrebarea în ce măsură sprijinul excepțională pe care l-au acordat țărani români dreptei radicale interbelice a avut de-a face cu eșecul liberalismului român de a crea o sinteză asemănătoare între liberalismul „popular” și naționalismul civic.

În cele din urmă, purtătorii de cuvânt ai clasei mijlocii cu convingeri liberale din Balcani au fost reduși la tăcere de purtătorii de cuvânt ai națiunilor suverane balcanice. Acest fapt nu a fost un accident istoric, el decurgând din însăși logica statului-națiune pe care chiar liberalii îl creaseră: odată introdus ca element cheie al libertății „interioare”, sistemul reprezentativ a permis afirmarea competitorilor politici care aveau să lărgască definiția națiunii. A urmat apoi mobilizarea politică a țărănimii. Partidele care au urmărit acest obiectiv – printre care se numără Radicalii din Serbia, Uniunea Națională Agrară din Bulgaria și, ceva mai târziu, Partidul Național-Țărănist din România – au reușit să îl înde-

plinească prin radicalizarea considerabilă a conceptelor de națiune și suveranitate populară, introduse și inițial monopolizate de liberali.

(traducere de Gabriela Eftimie)

Note:

1. Atunci când mă aflu la Institutul European din Florența, de exemplu, am primit puține încurajări pentru a mă ocupa de un asemenea subiect, fiind consiliată, în schimb, să îl abordez pe cel, mult mai relevant, al naționalismului balcanic. Cu siguranță, anumite contingente (geo)politice explică în bună măsură prevalența acestui mod de gândire. Dacă lectura socialistă a liberalismului de secol XIX obișnuia să îl prezinte fie ca pe un epifenomen al mișcărilor de „eliberare națională”, în timpul „fazei lor progresiste”, fie ca pe o etichetă falsă pentru corupția burgheză, revirimentul neoliberal ce a marcat prima jumătate a anilor 1990 a avut tendința de a supra evalua continuitatea tradițiilor liberale și a valorilor liberale „occidentale” în țările est-europene.

2. Această abordare a dominat până acum studiile, foarte puțin numeroase, despre liberalismul balcanic: vezi, de exemplu, Victoria Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State: the Case of Romanian Liberalism”, în St. Fischer-Galați, R. Florescu, G. Ursul, eds., *Romania Between East and West. Historical Essays in Memory of Constantine C. Giurescu*, Boulder, Colo., East European Monographs, 1982, pp. 269-301.

3. Brian A. Porter, „The Social Nation and Its Futures: English Liberalism and Polish Nationalism in Late-Nineteenth-Century Warsaw”, în *American Historical Review* 101: 5, 1996, p. 1470.

4. Lucru adevărat și pentru statul grec după întemeierea sa în 1830 și cel puțin până în anii 1860, vezi Kostas Kostis, „The Formation of the State in Greece, 1830-1914”, în Dogo, Marco, Guido Franzinetti, eds, *Disrupting and Reshaping. Early Stages of Nation-Building in the Balkans*, Ravenna, Longo Editore, 2002, pp. 47-64.

5. Pentru o elaborare mai amplă a acestui argument vezi Diana Mishkova, *Prisposobiavane na svobodata: modernost v Srbii i Ruminiia prez XIX vek*, Sofia, Paradigma, 2001.

6. Vladimir Jovanović, *Uspomene*, Belgrad, BIGZ 1998, p. 67.

7. *Ibidem*, p. 38.

8. Dragomir Janković, *O političkim strankama u Srbiji XIX veka*, Belgrad, Prosveta, 1951, pp. 109-111; Jasa Prodanović, *Istorija političkih stranka i struja u Srbiji*, vol. I, Belgrad, Prosveta, 1947, pp. 257-258.
9. Svetozar Miletić, „Istočno pitanje“, in Miroslav Jerkov, ed., *Izabrani članci Svetozara Miletića*, Novi Sad, Štamparija Jovanović i Bogdanov, 1939. Publicat pentru prima oară în *Srbski Dnevnik*, 1863.
10. Slobodan Jovanović, *Druga vlada Miloša i Mihaila, 1858-1868*, Belgrad, Geca Kon, 1933, p. 282.
11. Jevrem Grujić, „Obzor drzave“, *Neven Sloge*, Belgrad, *Družina mladeži srbske*, 1849, pp. 171-172.
12. *Ibidem*, pp. 175-180.
13. Miletić, „Istočno pitanje“.
14. Jevrem Grujić, *Zapisi Jevrema Grujića*, vol. II, Belgrad, 1923, p. 71.
15. Cea mai completă elaborare intelectuală a liberalismului sârbesc pe această linie se găsește în scrierile lui Vladimir Jovanović. Vezi Milan Subotić, *Sricanje slobode*, Niš, Gradina, 1992, pp. 85-92.
16. Slobodan Jovanović, *Vlada Milana Obrenovića*, vol. I, Belgrad, Geca Kon, 1934, p. 44.
17. Jevrem Grujić, Milovan Janković, *Slaves du Sud ou le peuple Serbe avec les Croates et les Bulgares*, Paris, 1853. Republicat în Nikola Pavlović, ed., *Etnografski zapisi Jevrema Grujića: kritičko izdanje i prevod neobjavljene arhivske grade*, Belgrad, *Srpska akademija nauka i umetnosti*, 1992.
18. Vezi Gale Stokes, *Legitimacy through Liberalism: Vladimir Javanović and the Transformation of Serbian Politics*, Seattle, University of Washington Press, 1975. Stokes, 1975.
19. Vladimir Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation or the Regeneration of Eastern Europe by the Reconstitution of the Nationalities*, Geneva-Londra, Trubner & Co., 1871, p. 103.
20. *Ibidem*, p. 103 și urm.
21. Jovan Miličević, „Prilog poznavanju porekla srbijanskog parlamentarizma“, in *Zbornik filozofskog fakulteta*, 9: 1, 1970, pp. 614-15.
22. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
23. Apud Milan Subotić, *Sricanje slobode*, Niš, Gradina, 1992, p. 91.
24. Vladimir Jovanović, *Osnovi snage i veličine srbske*, Novi Sad, Platónova štamparija, 1870, p. 50. Teoria liberală a istoriei sârbești este cel mai bine elaborată în Vladimir Jovanović, *Serbian Nation and the Eastern Question*, Londra, 1866.
25. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
26. *Ibidem*.
27. Cele mai complete abordări ale liberalismului sârbesc sunt Stokes, *Legitimacy through Liberalism* și Subotić, *Sricanje slobode*.

28. O asemenea ruptură discursivă este mai relevantă pentru „liberalismul-la-putere” de scurtă durată al progresiștilor sârbi care, împreună cu regele Milan, au avansat o versiune mult mai elitistă și occidentalistă de liberalism, apropiată de cea a liberalilor români. Vezi, de exemplu, Andrej Shemyakin, „Serbiya na perelome. Obretenie nezavisimosti i problema modernizatsii”, *Tokovi istorije*, vol. 1-2, Belgrad, INIS, 2000, pp. 19-46.
29. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
30. Subotić, *Sricanje slobode*, p. 156, formulează o idee asemănătoare atunci când numește această sinteză „modernitatea înapoierii”.
31. V. Jovanović, *The Emancipation and Unity of the Serbian Nation*.
32. „Iztalkuvaniето”, în *Makedoniya* 1: 12, 18 feb. 1867.
33. „Lyubopitstvoto i dlazhnostite”, în *Makedoniya* 1: 13, 1 apr. 1867; „Minaloto, segashnoto i budushteto”, în *Makedoniya* 3: 3, 14 dec. 1868.
34. „Nakade navalyat narodite v Evropa”, în *Makedoniya* 1: 33, 15 iulie 1867.
35. „Politicheskii duh na savremennata istoriya”, în *Makedoniya* 1: 35, 29 iulie 1867; „Narodnost”, în *Makedoniya* 1: 37, 12 aug. 1867.
36. „Obshtestveniya red i svobodata”, în *Makedoniya* 1: 11, 11 feb. 1867.
37. „Prakticheskata svoboda”, în *Makedoniya* 2: 51, 18 noiem. 1868.
38. „Postanovleniyata i naredbite za napredvane”, *Makedoniya* 2: 38, 17 iulie 1868.
39. „Ot samolyubieto li ili ot nevezhestvoto iztichat niskite raboti?”, în *Makedoniya* 4: 71, 4 aug. 1871.
40. „Obrazovaniето”, în *Gayda* 3: 10, 15 mai 1866; „Narodnoto obrazovanie i narodnoto duhovenstvo”, în *Makedoniya* 1: 51, 18 noiem. 1867; „Narodno vazpitanie”, în *Makedoniya* 2: 4, 23 dec. 1867.
41. „Uchenieto i industriyata”, în *Makedoniya* 4: 23, 7 feb. 1870; „Narodnost”, în *Makedoniya* 1: 37, 12 aug. 1867.
42. „Uchenieto i industriyata”, *Makedoniya* 4: 23, 7 feb. 1870.
43. După cum își exemplifică Slaveykov teza: oricât de importante și respectate erau reformele lui Petru cel Mare, formele lor străine au adus rezultate numai printre cei aparținând „Rusiei oficiale”, în vreme ce poporul rus a continuat să trăiască într-un „vis letargic”. Vezi „Postanovleniyata i naredbite za napredvane”, în *Makedoniya* 2: 38, 17 iulie 1868.
44. „Vsintsa nashi za nas si”, în *Makedoniya* 1: 33, 15 iulie 1867.
45. „Gradovete i selata edni za drugi”, în *Makedoniya* 3: 50, 1 noiem. 1869.
46. „Petna v nashiya obshtesten zhivot”, în *Makedoniya* 5: 4, 26 ian. 1871.
47. *Chtlalishte* 3: 1, 1872; 3: 31, 1872. Cu siguranță, existau și atitudini de respingere completă a importurilor culturale (îmbrăcăminte, dansuri,

maniere de exprimare, neologisme), de pe o poziție tipic slavofilă, în numele conservării patriarhalismului. Vezi, de exemplu, cazul lui Rajko Zhinzifov.

48. „Romanticists or Double Insiders? An Essay on the Origins of Ideologised Discourses in Balkan Ethnology“, în *Ethnologia Balkanica* 2, 1998, p. 113.

49. *Gayda* 3: 7, 1 apr. 1866 (*Sachineniya*, vol. V, p. 229).

50. *Chltalishte* 3, 1872-1873, pp. 335-336.

51. „Otechestvolyubie, Rodolyubie i chovekolyubie“, în *Gayda* 3: 15-16, 1 și 15 aug. 1866.

52. „Narodnost“, în *Makedoniya* 1: 37, 12 aug. 1867.

53. „Opravdanie i svestyavane“, în *Makedoniya* 2: 11, 10 feb. 1868.

54. „Opravdanie i svestyavane“, în *Makedoniya* 2: 6, 9, 10, 11, ian.-feb. 1868.

55. „Narodnoto mnenie“, în *Makedoniya* 1: 58, 19 aug. 1867.

56. „Narodnoto obrazovanie i narodnoto duhovenstvo“, în *Makedoniya* 1: 51, 18 noiembrie 1867; „Dvete kasti i vlasti“, în *Makedoniya* 6: 18, 27 iulie 1872.

57. *Svoboda* 1: 32, 27 iun. 1870; 2: 26, 10 dec. 1871.

58. *Svoboda* 1: 14, 5 feb. 1870; 1: 30, 10 iun. 1870; 1: 49, 11 noiem. 1870; 1: 51, 2 dec. 1870; 1: 35, 22 iulie 1870; 2: 9, 27 feb. 1871.

59. *Svoboda* 1: 42, 16 sept. 1870.

60. *Svoboda* 2: 11, 13 martie 1871; „Shto iskalt balgarite“, în *Svoboda* 1: 27, 14 mai 1870.

61. *Zastava* 4: 35, 1869 (*Sabrani sachineniya*, vol. VII, p. 58); *Svoboda* 1: 11, 1870.

62. „Kakvo e Prosveskenije?“, în *Nezavisimost* 3: 39, 16 iun. 1873.

63. *Svoboda* 1: 18, 5 mar. 1870; 1: 9, 4 ian. 1870; 1: 20, 22 mar. 1870; 1: 44, 30 sept. 1870; 2: 3, 17 ian. 1870.

64. *Svoboda*, II, 14, 3 apr. 1871; I, 42, 16 sept. 1870.

65. „Moi bratya“, în *Narodnost* 2: 16, 9 mar. 1869; *Svoboda* 1: 4, 26 nov. 1869; 1: 7, 17 dec. 1869; 2: 8, 20 feb. 1871.

66. *Svoboda* 1: 11, 18 ian. 1870; 1: 4, 26 nov. 1869; *Nezavisimost* 4: 41, 27 iulie 1874.

67. *Svoboda* 1: 3, 19 nov. 1869.

68. „Kakvo ni tryabva?“, în *Zastava* 4: 32, 14 mar. 1869.

69. *Svoboda* 1: 32, 27 iun. 1870.

70. *Libertatea* 3, 20 ian. 1871; *Svoboda* 2: 24, 27 nov. 1871.

71. *Zastava* 4: 31, 7 mar. 1869.

72. Ljuben Karavelov, *Sabrani sichineniya*, vol. VI, Sofia, Balgarski pisatel, 1985, p. 77.

73. Kiril and Metodii, *balgarski prosvetiteli*, București, 1875, p. 1.
74. „Krivorazbranata civilizatsija“, în *Svoboda* 2: 20, 1871.
75. Petko R. Slaveykov, „Za obrazovaniieto na naroda“, în *Makedoniya* 2: 14, 2 mar. 1868.
76. „Osnovnite uchilishta i darzhavite“, în *Makedoniya* 4: 79, 8 sept. 1870.
77. *Svoboda* 3: 2, 8 iulie 1872; *Nezavisimost* 4: 41, 27 iulie 1874.
78. *Libertatea*, 3, 20 ian. 1871.
79. *Svoboda* 1: 45, 7 oct. 1870.
80. *Makedoniya* 5: 1, 1871.
81. *Makedoniya* 2: 2, 11 ian. 1871.
82. *Makedoniya* 3: 19, 5 apr. 1869.
83. „Obshtestveniia nash zhivot“, în *Makedoniya* 5: 39, 1871.
84. *Protokolite na Uchreditelnoto Narodno Sabranie v Tŭrnovo, Plovdiv etc.*, 1879, pp. 265-266.
85. Vezi contribuția lui Maciej Janowski la volumul de față [Maciej Janowski, „Marginal or Central? The Place of the Liberal Tradition in Nineteenth-century Polish History“, în Iván Zoltán Dénes, ed., *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalisms and the Legacy of Empires*, Budapest, Central European University Press, 2006, pp. 239-271].
86. Pentru cele mai recente interpretări de acest fel, vezi Gheorghe Platon, „Societatea românească între medieval și modern“, în Gh. Platon, V. Russu, Gh. Iacob, V. Cristian, I. Agrigoroaiei, *Cum s-a înfăptuit România modernă*, Iași, Editura Universității „Al. I. Cuza“, 1993, pp. 21-22, 24-25, 29-31; Florin Constantiniu, *Constantin Mavrocordat*, București, Editura Militară, 1985, p. 17; Keith Hitchins, *The Rumanians, 1774-1866*, Oxford, Clarendon Press, 1996, pp. 54-57.
87. Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne* [1925], vol. I-III, București, Minerva, 1972, p. 92.
88. Bălcescu, 1967, p. 279.
89. Așa cum a arătat Vlad Georgescu, *Istoria ideilor politice românești (1369-1878)*, München, Jon Dumitru Verlag, 1987, p. 101: „marea boierime era interesată de progresul orașului, dar nu de al orașenimii, de care uneori reușește să facă complet abstracție“.
90. Nicolae Bălcescu, „Mersul revoluției în istoria românilor“ [1850], în *Opere*, vol. 2, ed. de G. Zane și Elena G. Zane, București, Editura Academiei, 1982.
91. *Ibidem*.
92. Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, p. 478.
93. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State“, p. 277. Vezi și Carlton J. H. Hayes, *A Generation of Materialism, 1871-1900*, New York, Harper Torchbooks, 1963, p. 49.

94. Apud Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, p. 122.
95. Ion C. Brătianu, *Acte și cuvântări*, vol. I., București, Cartea Românească, 1938, pp. 21-22.
96. I. C. Brătianu, *Acte și cuvântări*, vol. VIII, p. 178; vol. IV, p. 31.
97. Sorin Antohi, „Romanian and the Balkans. From Geocultural Bovarism to Ethnic Ontology“, în *Tr@nsit-Virtuelles Forum* 21, 2002, accesibil la <http://www.iwm.at/t-21txt8.htm>.
98. Georgescu, *Istoria ideilor politice românești*, pp. 79-80. Vezi și Lucian Boia, *Istorie și mit în conștiința românească*, București, Humanitas, 1977, pp. 30-32, 36-37. Istoricii critici de felul lui Mihail Kogălniceanu nu erau nici ei imuni față de tentația de căuta o poziție privilegiată pentru români în istoria universală (vezi Boia, Boia, *Istorie și mit*)
99. Nicolae Bălcescu, *Românii supt Mihai Voievod Viteazul*, Iași, Junimea, 1988, p. 14.
100. „Vechii boieri nu se temeau de republica franceză [...] pentru că făcuseră boieri noi din slujitorii lor și le dăduseră pe ficele și nepoatele lor de neveste“, vezi Ion Eliade Rădulescu, *Echilibrul între antiteze*, vol. I, București, Editura Minerva, 1916, pp. 85, 133.
101. Privind înapoi către această perioadă a carierei sale politice, Vladimir Jovanović putea spune: „Dacă vroiam să devenim o parte a marii mișcări naționale ce însuflețea atunci Europa, trebui să ne deșteptăm poporul, căci un popor care doarme nu poate nutri nici o speranță“. Vezi Slobodan Jovanović, *Moji savremenici-Vladimir Jovanović*, Windsor, Avala Printing & Publishing, 1961, p. 32.
102. Antohi, „Romanian and the Balkans“.
103. Georgescu, *Istoria ideilor politice românești*, pp. 84-85.
104. Ion C. Brătianu a dezvoltat pe larg această teză într-o cuvântare din timpul campaniei electorale a anului 1883. Vezi Apostol Stan, *Ion C. Brătianu și liberalismul român*, București, Globus, 1993, pp. 390-391.
105. Mihail Kogălniceanu, „Cuvânt de deschidere la Academia Mihăileană“ [1843], în *Scrieri literare, istorice, politice*, București, Tineretului, 1967, p. 173.
106. Apud Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, p. 149.
107. Petre P. Carp, *Discursuri*, vol. I, București, Socec, p. 202.
108. Brown, „The Adaptation of a Western Political Theory in a Peripheral State“, p. 282.
109. Brătianu, *Acte și cuvântări*, vol. I., p. 159.
110. Apud Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, pp. 192-193. Vezi și Georgescu, *Istoria ideilor politice românești*, pp. 101-102.
111. Constantin Gane, *P.P. Carp și locul său în istoria politică a țării*, vol. I., București, Editura Ziarului Universul, 1936, p. 194.

112. Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație. O critică a civilizațiunii moderne*, București, Minerva, 1910, p. 85.
113. Nicolae Bălcescu, *Opere*, vol. 2, ed. de G. Zane și Elena G. Zane, București, Editura Academiei, pp. 151-162.
114. Apud Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, p. 194.
115. Brătianu, *Acte și cuvântări*, vol. I., p. 471.
116. *Ibidem*, p. 472.
117. Ion G. Duca, „Doctrina liberală”, în *Doctrinile partidelor politice. 19 prelegeri politice organizate de Institutul Social Român*, București, Institutul Social Român, 1924, pp. 103-105.
118. Brătianu, *Acte și cuvântări*, vol. I., pp. 249-250; vol. II, pp. 1, 159.
119. Vezi William Oldson, *A Providential Anti-Semitism. Nationalism and Polity in Nineteenth Century Romania*, Philadelphia, American Philosophical Society, 1991, pp. 139-164.
120. Apud Andreia Roman, *Le populisme quarante-huitard dans les principautés roumaines*, Bucarest, Les Éditions de la Fondation culturelle roumaine, p. 56.
121. David Mitrany, *The Land and the Peasant in Romania. The War and Agrarian Reform (1917-1921)*, Londra, H. Milford, 1930, p. 568.
122. Mihail Kogălniceanu, *Discursuri parlamentare din epoca Unirii*, București, Editura științifică, 1959, pp. 28-45; I. C. Brătianu, *Acte și cuvântări*, vol. II, pp. 217-218.

Periodice de epocă utilizate:

Chtlalishte, 1872

Gayda, 1864-1866

Libertatea, 1871

Makedoniya, 1867-1871

Narodnost, 1869

Nezavisimost, 1873-1874

Svoboda, 1870-1872

Zastava, 1869

Rusia și Polonia: identități colective în oglinzi paralele. Reflecții asupra unei cărți

A. S. Stîkalin

Studiul imaginii pe care și-o formează popoarele vecine unul despre celălalt – reprezentare care ia naștere în urma îndelungatelor contacte istorice dintre ele – a devenit, în ultima perioadă, una dintre direcțiile de cercetare de perspectivă, din domeniul istorico-cultural, aptă – prin amplele probleme puse și prin rezolvarea lor – să grupeze oameni de știință cu diferite specialități: istorici, filologi, folcloriști, etc. O mărturie în această direcție o reprezintă, în special, cooperarea fecundă dintre specialiștii ruși și polonezi, care, în ultimul deceniu și prin forțe proprii, au pregătit un șir întreg de lucrări colective, între care și culegerea de studii analizată de noi și care reprezintă una dintre contribuțiile cele mai valoroase ale genului¹.

Evident că, mult timp înainte de apariția acestor lucrări, experiența raporturilor dintre cele două popoare – experiență bogată în fapte și evenimente, contradictorie și plină de confruntări dramatice – a devenit, în diversele ei manifestări, obiectul unei ample istoriografii². Dar, grație importanței explorărilor empirice ulterioare, nivelul de dezvoltare atins de polonistica rusă (ca și de rusistica poloneză) permite rezolvarea unor probleme destul de complicate. Este vorba, în special, de elaborarea unei metode „imago-logice” în studierea relațiilor bilaterale culturale. Cât de con-

stante sunt reprezentările imaginile (stereotipurile), despre Rusia și ruși, care s-au format în conștiința națională poloneză și cele apărute în conștiința națională rusă referitoare la Polonia și polonezi, ca rezultat al raporturilor multiseculare dintre cele două popoare? Cum s-au modificat aceste stereotipuri odată cu diversificarea relațiilor și dobândirea unei noi experiențe istorice de către cele două popoare? Cum s-au reflectat ele în operele culturii spirituale a celor două popoare? Încercări serioase de a răspunde la acesta precum și la alte probleme necesită reînnoirea și perfecționarea instrumentarului ideologic, cu atât mai mult cu cât formele de manifestare ale stereotipurilor – atât la nivelul culturii populare, cât și la cel al culturii intelectuale – sunt extrem de diverse³. Totodată, în fiecare caz concret, specialistul care se ocupă de istoria culturii este nevoit să pună în lumină reprezentările persistente ale popoarelor – unul despre celălalt – precum și corelarea dintre momentul subiectiv și cel obiectiv. Abia dacă mai trebuie demonstrat că stereotipurile etnice se află într-o relație intermediară cu realitatea istorică, caracterizând, probabil, într-o mai mare măsură, tipul de mentalitate pe care-l generează, decât obiectul reflectării sale. Contravenind, adesea, faptelor (*istorice – n. trad.*), stereotipurile au, totuși, un rol activ în formarea conștiinței unor întregi generații. Ele devin, în special, un factor puternic și subiectiv al procesului istoric.

Odată cu schimbarea condițiilor sociale, stereotipurile pot, evident, evolua, pot dobândi noi semnificații, păstrând, în același timp, esența sensului lor semantic; se pot actualiza în anumite momente ale istoriei, și, mai ales, în situații conflictuale. Prezența în memorie a conflictelor precedente, reprezentările constante despre alte popoare și țări, născute de această memorie, au fost intens exploatate, în toate timpurile, de politică și ideologie prin intermediul propagandei, mai ales când era vorba despre relațiile cu vecinii. Și aceasta deoarece pe fundalul apropierei etnice, al înrudirii lingvistice și

al vecinătății geografice deosebirile culturale și confesionale acționează – așa cum în repetate rânduri s-a remarcat în literatura de specialitate – cu o puternică expresivitate.

Trebuie să fim de acord cu A.V. Lipatov potrivit căruia „coexistența forțelor centrifuge și centripete într-o zonă cu un caracter etnogenetic clar nu este nicidecum un domeniu al slavilor“ (p. 8); în această privință pot fi aduse nu puține exemple din istoria popoarelor aparținând grupurilor lingvistice germanice și romanice. În lumea slavă se menține o profundă izolare confesional-culturală între popoare, unele foarte apropiate chiar din punct de vedere lingvistic – cum ar fi, de exemplu, între sârbi și croați –, fapt care a provocat confruntarea lor politică și a relevat caracterul neviabil – cel puțin din punctul de vedere al duratei lungi istorice – al proiectelor privind statalitatea iugoslavă, elaborate în teorie și care, pe hârtie, s-au dovedit excelente. Pe de altă parte, însăși existența ideii iugoslavismului (și a cehoslovacismului, la vremea sa) și, mai ales, transpunerea lor în viață cu succes, în condiții istorice concrete, ne amintesc de tendințele centripete din interiorul lumii slave, care s-au manifestat, de regulă, în momente când amenințările externe, în special cea germană, erau prezente⁴.

În privința contradicțiilor ruso-poloneze, înstrăinarea celor două popoare, manifestată din timpuri străvechi, a lăsat o puternică amprentă – în ultimele patru secole – asupra istoriei fiecăreia dintre cele două țări, ea fiind vizibilă și astăzi în relațiile dintre cele două state. Trebuie admis faptul că „îndelungata tradiție a unei vecinătăți dificile nu putea să nu se repercuteze asupra psihicului și a mentalității poloneze; nu putea să nu sădească în conștiința polonezilor un complex al inamicului și să favorizeze apariția unui sindrom al «amenințării de la Est», care, în viziunea noastră, s-a întruchipat în dorința de a intra în NATO“ (p. 10). În plus, potrivit lui A.V. Lipatov, referitor la polonezi, în cazul de față poate fi

vorba nu atât de un act agresiv, cu caracter antirus (după cum anumite persoane presupun în Rusia), ci, mai degrabă, de o nouă tentativă de autoeliberare de complexe de teamă față de Est, care sunt încă prezente.

Reprezentările constante despre polonezi în Rusia și despre ruși în Polonia își au originile în secolul al XVI-lea⁵. Momentul de cotitură dintre cele două comunități, apropiate din punct de vedere etnic, s-a manifestat în plan confesional. Diferențierea istorico-culturală a popoarelor Europei, printre care și a slavilor, a fost determinată de schisma din sânul creștinătății și de delimitarea ulterioară a sferelor bizantină și latină în cadrul civilizației europene. Și atitudinea față de polonezi în Rusia secolului al XVI-lea (în scrisorile lui Ivan cel Groaznic și alte documente ale gândirii sociale) a fost, într-o mare măsură, condiționată de înclinația acestora spre o altă (aici cu sensul de „falsă“) credință⁶.

Diferențele dintre formele de statalitate au ajutat, de asemenea, la conștientizarea deosebirilor dintre Rusia și Polonia. Analiza moștenirii epistolare a lui Ivan cel Groaznic demonstrează că primul țar rus se raporta extrem de negativ la democrația nobiliară, văzând în alegerea regelui (și, în plus, pentru o durată limitată de timp), jocul hazardului, adică o sursă a slăbiciunii și relativității puterii: suveranul ales, potrivit logicii monarhului rus, nu era independent în afacerile sale, libertatea sa fiind îngrădită de arbitrajul nobililor care l-au ales. Totodată, reflecțiile lui Ivan cel Groaznic cu privire la caracterul puterii au devenit parte a reprezentărilor sale despre proiectul divin și voința populară. Încălcând ordinea lumească întemeiată de Dumnezeu, statul polonez și, personal, regele se aflau în afara granițelor sistemului de valori creștine. De cealaltă parte, și în conștiința elitei politice a Republicii Poloneze deosebirea dintre cele două sisteme de stat era interpretată într-un mod cu totul diferit: libertatea poloneză, încă din acea vreme, se opunea sclă-

viei și despotismului rus. De asemenea, nu întotdeauna se lua în considerare faptul că o autoritate centralizată în Europa secolului al XVI-lea, chiar și în secolul al XVII-lea, reprezenta, mai degrabă, o regulă, iar Polonia una dintre puținele excepții.

Pentru a fi obiectivi, trebuie afirmat că o parte a tradițiilor privind statalitatea rusă nu se afla în câmpul vizual al polonezilor. Este vorba, în special, despre sistemul politic al orașului Marele Novgorod, din secolele XIV-XV, care avea destul de multe în comun cu orânduirea de stat existentă în Polonia, în secolele XVI-XVII (democrația nobiliară, care îngreua autoritatea regelui). În Rusia, însă, această tradiție a avut de suferit ca urmare a presiunilor exercitate de către autoritatea monarhului (*a marelui cneaz și, ulterior, a țarului* – *n. trad.*). În Polonia, aceleași realități, apropiate din punct de vedere tipologic, au continuat să supraviețuiască, dând naștere „unei mentalități specifice a societății civile, în cadrul aceleiași categorii sociale“ (p. 85). La aceasta se poate adăuga faptul că, în virtutea particularităților sistemului său politic, Polonia a devenit – încă din timpul lui Andrei Kurbskii – adăpost pentru persecutații din Imperiul Rus. Pentru a evita simplificările involuntare din analiza stereotipurilor privind felul cum era percepută Polonia în Rusia de dinainte de Petru cel Mare, este necesar să se aibă în vedere următorul aspect: în conștiința colectivă rusă exista, de asemenea, chiar și la periferie, un model al Poloniei (care includea și Marele Cneaz al Lituaniei) mult mai liber, mai civilizat și care se deosebea printr-o mai mare toleranță religioasă decât cea din Rusia, o Polonie unde își căutau și își găseau refugiul cei care nu doreau să se împace cu tirania moscovită (alături de Andrei Kurbskii pot fi adăugați primul tipograf Ivan Feodorov și ereticul liber cugetător Teodosie Kosov).

În pofida faptului că apartenența la confesiuni și la sisteme de organizare politică diferite a determinat, într-adevăr,

încă din perioada Evului Mediu, diferențierile de la nivel mental dintre polonezi și ruși, atracția reciprocă dintre cele două culturi nu trebuie omisă. În pofida stării conflictuale inter-confesionale, sferele de influență culturală latină și bizantină „nu s-au dovedit a fi de nepătruns, fie și ca urmare a comuniunii originare de valori creștine și a culturii universale (transnațională) a Europei, bazată pe ele“ (p. 8). Instabilitatea social-politică din perioada „vremurilor tulburi“, de la începutul secolului XVII, au obligat elita politică să renunțe, într-o anumită măsură, la reprezentările anterioare privind caracterul de sine stătător al Rusiei ca „a treia Romă“, și să privească la Occidentul „eretic“ pentru a cauta căi de ieșire din criza care se prelungea. Mult mai ample decât în epoca lui Ivan cel Groaznic și Boris Godunov, deschiderea spirituală și năzuința elitei politice ruse spre cunoașterea lumii exterioare, au contribuit la creșterea receptivității față de cultura europeană din acea perioadă, influența Republicii Poloneze – devenită pentru ruși un fel de anticameră a Occidentului – fiind, în secolul al XVII-lea, puternică și variată. Tocmai prin intermediul barocului polonez, cultura Moscovei s-a înscris în contextul european, fapt care a însemnat nu numai împrumutarea formelor exterioare (din punct de vedere arhitectural, decorativ etc.). Conștientizarea alterității culturii catolice a constituit, din ce în ce mai puțin, o piedică pentru atracția față de orientările axiologice, elaborate de Occidentul latin: personalism, primatul personalității. Astfel, apariția în conștiința rusă a percepției de sine este inseparabilă de influența poloneză, fapt care poate fi urmărit foarte bine în operele beletristice. În pofida caracterului religios al culturii ruse din perioada premergătoare lui Petru cel Mare, care a determinat considerabil perceperea Poloniei prin prisma divergențelor confesionale cu Rusia, odată cu extinderea contactelor bilaterale s-a format o imagine mult mai complexă a acestei țări și a locuitorilor ei.

În perioada petrină și post-petrină, Rusia se afirmă în rândul puterilor europene în momentul în care Polonia, dimpotrivă, pierde pozițiile deținute anterior. În mod corespunzător, importanța direcției poloneze din politica externă rusă se diminuează: statutul Poloniei în Europa și forța ei politico-militară au oferit, tot mai puțin, motive de neliniște Sankt Petersburg-ului. Toate acestea au generat în rândul cercurilor conducătoare sentimentul superiorității Rusiei în raport cu Polonia și, în special, al unui sistem politic în raport cu celălalt. Potrivit interpretării lor, ideologii lui Petru cel Mare evidențiau în mod constant superioritatea asbolutismului asupra egocentrismului de șleahță și a democrației nobiliare cu anarhia individualistă caracteristică ei, în detrimentul interesului general⁸. Cu timpul, atitudinea arogant-disprețuitoare a elitei aristocrat-birocratice ruse față de regimul de stat din Polonia s-a amplificat, iar această percepție s-a răspândit tot mai mult în rândul aristocrației ruse. La aceasta a contribuit și Războiul de Șapte Ani (1756-1763), care a arătat clar întregii Europe slăbiciunea Republicii poloneze, al cărei regim politic se identifica tot mai des cu anarhia și neputința. Extinderea privilegiilor aristocraților de către Ecaterina a II-a, a făcut „ca, în viziunea lor, statutul de stare socială al moșierilor ruși să fie mult mai prețuit decât libertatea nobililor polonezi”⁹. Percepția privind avantajele formei ruse de guvernare, de asemenea, s-a consolidat. Critica artistocratică a asbolutismului, care făcea apel la Polonia ca la țara unde sunt pe deplin respectate drepturile aristocraților, și-a pierdut fundamentul.

„Niciodată atotputernică, republica nobiliară este permanent redusă (*teritorial – n. trad.*) și, treptat, la sfârșitul secolului al XVIII-lea, este ștearsă de pe harta politică a Europei de către vecinii săi, monarhiile asbolutiste“ (p. 88). După cum just remarcă A.V. Lipatov, un pretext decisiv pentru lichidarea definitivă a Poloniei a fost Constituția din

anul 1791, ce i-a alarmat pe vecinii săi absoluțiști, care, nu fără motiv, vedeau în acest cod legislativ manifestarea ideilor Revoluției Franceze. De atunci, vreme de aproape 150 de ani, viața socială a națiunii poloneze va fi inclusă într-un sistem de coordonate al unei statalități străine și lipsită de tradiție pentru ea, și, din acel moment, condițiile de existență ale națiunii au fost create pentru prima oară, pentru sute de ani, nu de către polonezii înșiși. Polonezii și, în special aceia care s-au aflat în zona rusă a Poloniei nu au putut (sau au reușit într-o foarte mică măsură) „să se integreze într-o altă sferă a culturii, să o asimileze din punct de vedere ideologic și, cu atât mai mult, confesional deoarece în spatele lor se afla nu numai o amplă istorie de existență autonomă și, în același timp, de mare putere în spațiul geopolitic occidental, care avusese un rol special și îndeobște recunoscut de avanpost și, în același timp, de avangardă a Bisericii catolice și culturii latine, ci și un sistem special al democrației nobiliare“ (p. 25). Tocmai în virtutea acestei tradiții democratice nobiliare și a mentalității generate de ea¹⁰ apar o multitudine de probleme legate de transformarea nobilimii poloneze, mai ales a elitei, în supuși loiali ai unui imperiu străin lor. Lupta pentru supraviețuire a unei națiuni lipsite de statalitatea sa și identificarea modalităților de autoconservare devin o dominantă a istoriei poloneze, mai ales pentru că, de-a lungul secolului al XIX-lea și la începutul secolului XX, problema poloneză și-a păstrat însemnătatea internațională, rămânând, potrivit formulei lui A.V. Lipatov, unul din „punctele nevralgice“ ale politicii europene.

Cele trei împărțiri ale Poloniei (1772, 1793, 1795) au determinat, astfel, pentru multe decenii, vectorul de evoluție al relațiilor ruso-poloneze. Antinomia în plan etnic, confesional și mental a acționat ca un puternic stimulator în relațiile oficiale ale Petersburg-ului cu celelalte minorități etnice ale imperiului¹¹. Reprimând, prin politica promovată,

sentimentele naționale ale polonezilor, autoritățile imperiale nu au făcut altceva decât să le întărească, suflând, astfel, în cărbunii încinși ai conștiinței naționale. Astfel, Rusia apare în mentalul colectiv polonez într-o nouă lumină: nu numai ca purtătoare a originilor despotice orientale, de ne-acceptat pentru statalitatea poloneză, ci și ca una dintre potențialele surse de amenințare externă. În Rusia este văzut adevăratul asupritor și cotropitor. Neîncrederea și chiar adversitatea față de ruși, izvorâte din experiența istorică conflictuală de la sfârșitul secolului al XVIII-lea și începutul secolului al XIX-lea, au devenit elementul durabil al conștiinței naționale poloneze, în timp ce în conștiința națională rusă aceeași experiență era evaluată într-un mod cu totul diferit, rezultatul fiind formarea imaginii Poloniei ca aceea a unui vecin sângeros, pregătit în permanență să lovească pe la spate. Astfel, luând prea puțin în considerare specificul polonez și neținând cont de specificul mentalității poloneze, autocrația rusă, a creat ea însăși problema poloneză, care avea nu numai o dimensiune politico-culturalo-confesională, ci și una psiho-socială.

Este adevărat că, la începutul secolului al XIX-lea a existat o perioadă care putea prevesti o altă evoluție a evenimentelor. După cea de-a treia împărțire a Poloniei, polonezii din zona aflată sub ocupație rusă au primit cele mai multe libertăți: limba poloneză a continuat să se folosească în instituții și în educație, s-au menținut unele elemente ale autoguvernării șleahetei. La insistențele țarului, Congresul de la Viena, din anul 1815 a consacrat în planul dreptului internațional existența Regatului Polonez ca entitate statală autonomă, aflată în compunerea Imperiului Rus (în frunte cu Alexandru I, în calitate de monarh constituțional). Cu toate acestea, relațiile dintre autoritățile țariste și elita poloneză nu au fost dintre cele mai bune, fapt care a avut ca urmare declanșarea revoltei din 1830. În cele din urmă, autonomia

a fost lichidată, universitățile din Varșovia și Vilnius au fost închise și a fost introdusă starea de război, care a fost menținută pentru mulți ani. Pe fondul unei presiuni din ce în ce mai mari, unica și inevitabila formă de manifestare a spiritului național a reprezentat-o confruntarea activă.

Potrivit cunoscutului istoric rus N. I. Kostomarov, revolta din 1830 „a trezit inimile și mințile în Rusia“, sperînd societatea cu „fantoma destrămării statului“¹². În pofida idealurilor sale de tinerețe, A. S. Pușkin a preferat să vadă în aceste evenimente nu un avânt byronian, ci, mai ales, o amenințare la adresa statalității ruse¹³. Reacionînd la evenimentele ce aveau loc în partea poloneză aflată în cadrul Imperiului Rus, A. S. Pușkin, în cunoscutele sale poezii *Defăimătorilor Rusiei* și *Aniversarea bătăliei de la Borodino*, nu se adresa atît conaționalilor săi sau polonezilor, ci Europei Occidentale, care urmărea iritată evenimentele din estul continentului și care nu se zgârcea la comentarii, fapt ce i se părea umilitor omului de cultură rus, educat în spiritul acelorași idealuri iluministe. Făcînd apel la opinia publică europeană să se abțină de la amestecul în treburile „de familie“, Pușkin s-a lipsit de un vot hotărâtor („lăsați-i, este o ceartă a slavilor, între ei“). Din poezia *Aniversarea bătăliei de la Borodino* răzbat temerile privind pierderea Ucrainei, Bielorussiei și a Regatului Lituanian de către Rusia, fiind, astfel, vorba, în primul rând, de moștenirea Marelui Regat Lituanian, măr al discordiei dintre Polonia și Rusia. Într-o scrisoare din anul 1831, către P.A. Viazemski, poetul și-a exprimat punctul de vedere într-un mod conceptual, care și-a găsit o exprimare mult mai expresivă în următoarea formulă literară: „pentru noi, revolta din Polonia este o afacere de familie, o ceartă veche, moștenită; noi nu o putem judeca după impresiile europene“ (p. 105).

Potrivit lui A.V. Lipatov, în spatele formulei „ceartă de familie“ se ascunde o poziție de stat (cu alte cuvinte, de mare

putere). Sprijinind demersurile oficiale ale Rusiei în conflictul polonez, geniul rus – afirmă A.V. Lipatov – „și-a împlântat pumnalul său poetic în rana sângerândă a Poloniei, strivită de oastea vitează a marii puteri“ (p. 93). Un astfel de demers nu poate fi înțeles în afara gândirii imperiale ruse. Potrivit concepției propuse de A.V. Lipatov, pentru percepția rusă asupra lumii și pentru conștiința rusă, mai ales în perioada deceniilor de maximă supremație a Imperiului Rus, supunerea deplină a individului instituțiilor puterii și, în special, țarului autocrat, aflat în vârful ierarhiei, era determinantă. Această idee, conform lui Lipatov, a dobândit expresia clasică în *Istoria Statului Rus*, a lui N. M. Karamzin, și în *Călărețul de aramă*, al lui A. S. Pușkin. Poziția lui Pușkin față de evenimentele din 1830-1831 nu a fost în niciun fel întâmplătoare. Este vorba despre reacția tipică a reprezentantului unui stat – cu modul său propriu, ideologizat și depersonalizat de a gândi – care contrastează cu deschiderea universală a altui tip de gândire, caracteristic unei societăți civile.

În acest context, tipului de gândire rus „național-de stat“ îi este opus cel „național-general uman“ polonez. Mândria nobililor polonezi de a aparține unei stări sociale (aristocrația) este inseparabilă de sentimentul propriei demnități. Spre deosebire de istoriografia rusă, dominată de Karamzin, care îndeplinea un ordin al statului, istoriozofia poloneză s-a dezvoltat în condițiile existenței societății civile (chiar și în cadrele limitate de existența stărilor sociale), s-a bazat pe libertatea personală și „s-a străduit spre interpretarea sorții propriului său popor în raport de interdependență cu universalitatea ideii creștine și nu cu subordonarea politică intereselor statalității naționale“ (p. 91). Personalismul gândirii occidentale, răspândit în Polonia și promotor al autonomiei spirituale a fiecărui individ, contravine, astfel, ortodoxiei specifice și sobornicității autopercepției ruse.

În pofida abundenței de lucrări științifice consacrate lui A.S. Pușkin, se poate, evident, vorbi și scrie în continuare (fără a risca epuizarea subiectului) despre felul în care el a înțeles patriotismul și, în legătură cu aceasta, despre atitudinea sa față de tradiția rusă de stat, consfințită, pentru el, de numele lui Petru cel Mare; despre modul de reflectare al acestei atitudini în motivele literare: atât Petru însuși (eroul de la Poltava), cât și cetatea sa; despre împăcarea, aproape hegeliană, a maturului Pușkin cu realitatea rusă, contemporană lui; despre refuzul său de a accepta radicalismul politic și despre faptul că studiul, ca istoric, al răscoalei lui Pugaciov, l-au obligat – „irațional și intolerant“ – să evalueze avantajele unei conduceri autocrate și iluministe. Pot fi, însă, exagerate aspirațiile de măreție ale statului, manifestate de genialul poet rus, refuzându-i, totodată, personalismul gândirii? Aici s-ar putea discuta despre apologia vieții private și valorile aferente ei din poemul *Evgheni Oneghin*, al cărui erou, de fapt, nu s-a aflat niciodată în serviciul statului, fapt care nu s-ar fi putut să nu apară contemporanilor ca o frondă. Mult mai corectă este referirea la poezia *Din Piemont* (scrisă în 1836), care și astăzi este percepută ca un triumf și o apoteoză a libertății personale, aflată în antiteză directă atât cu valorile de grandoare ale statului, cât și cu „sobornicitatea“, câtă era, care acționa în mod direct, în numele poporului. Se crede că, în fond, conținutul de idei, infinit mai complex, al *Călărețului de aramă* exprimă apărarea ambițiilor imperiale, „reflectarea năzuințelor patriotice ale membrilor unei societăți de stat, mândri de acele grandioase succese, care marcau intrarea triumfală a Rusiei în Europa și dobândirea, de către cea dintâi, a statutului de una dintre cele mai mari puteri“ (p. 89).

„Universalitatea“ lui P. Ia. Ceaadaev se opune, până la un punct, unei anumite „limitări naționale“ a lui A. S. Pușkin. Conștientizând impasul moștenirii bizantine din Rusia,

Ceaadaev, potrivit lui A. V. Lipatov, a căutat căile de ieșire din labirintul național-istoric și din izolarea spirituală spre perspectiva universalistă și general-umană, fapt ce l-a apropiat de cei mai proeminenți contemporani ai săi polonezi, incluzându-l pe A. Mickiewicz, care, în mod „cavaleresc“, nu a reacționat la gestul poetului rus – mult stimat de el¹⁴ –, care se manifestase în ipostaza de cetățean al unei mari puteri. În legătură cu aceasta, am dori să amintim că Ceaadaev a avut o poziție apropiată de cea a lui Pușkin față de evenimentele din Polonia, din anul 1830.

Evenimentele au arătat că o astfel de poziție era caracteristică doar pentru o parte a gânditorilor din societatea rusă și nu reprezenta, nici pe departe, o linie generală. Douăzeci de ani mai târziu, în 1851, A. I. Herzen își amintea despre manifestările de solidaritate față de polonezi ale tinerilor studenți. Potrivit mărturiei sale, care merită toată atenția, „poporul rus nu a manifestat nici cea mai mică ură față de cei care nu s-au supus voinței țarului. Tineretul îi compătimea din tot sufletul pe polonezi“ (p. 94). Oricum, reacția istorică la evenimentele politice concrete (și, în acest caz, este vorba despre noua amenințare a unui conflict european, în care Rusia s-ar fi confruntat cu o coaliție a puterilor europene, care ar fi depășit-o prin forță¹⁵) nu oferă, în opinia noastră, temei pentru a le refuza nici lui Ceaadaev, nici lui Pușkin – în privința libertății interne, a deschiderii spirituale și a universalismului – teorii istoriozofice, a căror exprimare atât în *Scrisorile filozofice* ale lui Ceaadaev, cât și în cunoscutele răspunsuri ale lui Pușkin la ele, nu pot fi considerate – mai puțin decât ideile importanților gânditori polonezi – drept aspirații spre relevarea destinelor interdependente ale popoarelor lor cu principiul universal.

Formula „Rusia și Europa“, care-l preocupa pe Ceaadaev, și-a găsit reflectarea originală în poemul lui Pușkin, *Călărețul de aramă*, care, adesea, este văzut ca o polemică cu

Mickiewicz, iar Petersburgul ca model al orașului diavolesc (prin intermediul unuia dintre versurile cheie ale poemului său – „Te iubesc, creație a lui Petru“ –, Pușkin îl provoacă în mod deschis pe prietenul său polonez). Totuși, pe de o parte, capacitatea lui Pușkin de a vedea frumusețea în grandoarea statului, nu a eliminat compasiunea față de omul de rând, strivit de grandoarea statului și, pe de altă parte, a sporit intensitatea cu care poetul percepea dilema istoriei ruse, încadrată în contextul european. Asemeni lui Ceaadaev, Pușkin a conștientizat asincronismul dezvoltării Rusiei și Europei. În ceea ce privește problema poloneză, ea nu numai că devine, mai ales după 1830, problema autodefinirii ca stat a Rusiei și a menținerii integrității imperiului (adică intră în categoria problemelor vitale ale istoriei ruse), dar, într-o măsură foarte mare, contribuie la definirea acelor idei la baza cărora se afla, încă din vremea lui Ceaadaev și a lui Pușkin, confruntarea dramatică – în spirit slavofil sau occidental – dintre Rusia și Europa: adică acceptarea – clară sau nu – a faptului că este vorba despre două materii – pe cât de asemănătoare, pe atât de diverse –, care se aflau foarte aproape una de cealaltă, dar care rar se întretaiau, aflându-se, adesea, în complicate și dureroase relații de reciprocitate.

Problema apartenenței Rusiei la Europa, care a fost pusă, încă din anii '30 ai secolului XIX – când Imperiul Rus se confrunta cu amenințarea externă – de către primul filosof rus (în accepțiunea clasică a termenului), P. Ia. Ceaadaev, și de către geniul literaturii ruse, A.S. Pușkin, și-a menținut, într-un fel sau altul, actualitatea de-a lungul deceniilor ce au urmat, devenind pivotul dezvoltării gândirii sociale ruse. Aceiași problemă – din punctul de vedere al conținutului ei – s-a aflat în centrul atenției gândirii sociale poloneze, deși modul ei de evaluare a fost diferit, iar răspunsul identic: aproape întotdeauna, Polonia era evaluată ca fiind parte inseparabilă a Europei și apărătoare a granițelor sale estice.

Putem fi de acord cu I. O. Șaitanov, care afirmă că „în formula lui Pușkin – «cearta dintre slavi» – se manifesta iritarea Rusiei, pe care noua Europă o oprise hotărât la granițele sale și pe care –oarecum preventiv – o făcuse responsabilă pentru noua împărțire a Poloniei“ (p. 83). În mod echitabil, însă, trebuie admisă și ideea potrivit căreia răspunsul lui Pușkin la evenimentele din anii 1830-1831 și – în context mai larg – viziunea lui Pușkin față de soarta Poloniei în raport cu factorul rus avea să determine – pentru multe decenii – atitudinea inteligenței ruse față de problema poloneză și, mai mult, avea să devină un moment cheie în consolidarea stereotipului polonezului negativ din poezia rusă. Chiar dacă în Rusia au existat și alte răspunsuri poetice – pe diverse tonalități – la evenimentele din Polonia, din anul 1830 (de exemplu, poeziile lui A. Odoevski¹⁶), ele au influențat într-o mică măsură schimbarea stereotipurilor; la fel s-a întâmplat și mai târziu, după ce literatura poloneză a devenit cunoscută și, de asemenea, după apariția operelor literare ale autorilor ruși, care-i înfățișau cu simpatie pe polonezi. Autoritatea lui Pușkin a fost contestată cu atât mai greu, cu cât poeziile sale, având ca subiect revolta poloneză, reprezintă, potrivit lui P. A. Viazemski „nu ode solemne ocazionale, ci efuziuni ale sentimentelor reprimite, convingeri și opinii adânc înrădăcinate“ (p. 93). Pentru omul de stat F. I. Tiutcev, lupta cu Polonia răzvrătită a constituit, de asemenea „o luptă pentru menținerea integrității puterii slave, căreia i-a fost o înaltă misiune istorică“ (p. 104). M. Iu. Lermontov considera revolta poloneză drept o uneltire a Occidentului împotriva Rusiei. Dacă analizăm procesul literar – dar nu în cele mai importante manifestări ale sale –, ci în orientarea sa de bază, ponderea subiectelor poloneze interpretate tendențios se dovedește a fi extrem de mare. Societatea rusă din anii '30 ai secolului al XIX-lea era extrem de alarmată de revolta poloneză, care amenința integritatea impe-

riului. Având în vedere această teamă, sunt de înțeles nevoia manifestată de către societatea rusă către o ideologie de mare putere și popularitatea dramei, scrisă de N. Kukolnik în 1834 – *Mâna Domnului a salvat patria* –, care avea ca subiect evenimentele din 1612, precum și a altor opere literare, în care polonezii erau înfățișați ca trădători ai slavilor, servitori ai Occidentului latin, armă în mâinile forțelor externe, care se străduiau să umilească „Sfânta Rusie“.

Astfel, refuzul de a accepta revolta poloneză din anul 1830 a devenit – după cum o arată un șir întreg de articole ale autorilor ruși și polonezi –, un fel de „mecanism declanșator“ pentru formarea unei imagini negative a polonezului în conștiința colectivă rusă, care a permis fixarea sa în operele beletristice. Stereotipul ideologizat al „leahului“ nerecunoscător, viclean, trufaș și cu intenții ostile față de principiile sociale și de stat, care s-a înrădăcinat după 1830 în Rusia, s-a dovedit foarte longeviv. El a evoluat și s-a răspândit ulterior pe fondul sentimentelor antipoloneze și șoviniste, care au cuprins segmente importante ale societății ruse după revolta din anul 1863¹⁷ (este îndeajuns să amintim romanele antinihiliste din perioada anilor '60 ai secolului al XIX-lea). Același mit a menținut pe mai departe inerția, determinând modul în care marele public percepea tot ceea ce era polonez, ajutând la revelarea „rădăcinilor poloneze“ a tuturor fenomenelor sociale negative, unificând și generalizând neajunsurile existente într-un mod cât se poate de elocvent. Astfel, M.N. Katkov a văzut în nihilismul rus, înainte de toate, originea polonismului. Chiar cei mai importanți scriitori erau tributari ideilor preconceptuate față de mișcarea națională poloneză. Este îndeajuns să amintim motivele antipoloneze din opera lui N.V. Gogol (în care punctul de vedere specific ucrainean – și chiar belorus – asupra problemei poloneze se manifesta mai puternic) și a lui F. M. Dostoievki.

Pe de altă parte, potrivit marelui poet romantic Iu. Slovațki, și în cultura poloneză a fost exprimat un veto față de toate aspirațiile proruse. Încă din 1770, în ajunul primei împărțiri a Poloniei, gânditorul polonez F. Makulski afirma că „Singura menire pe care Rusia o vede pentru puterea sa este aceea ca, asemeni lui Alexandrul cel Mare, să cucerească cât mai multe țări și să le domine despotic“ (p. 30). În secolul al XIX-lea, opoziția dintre individualismul polonez și spiritul colectivist rus, care era văzut ca o amenințare la adresa libertății personale, devine una dintre direcțiile cardinale ale gândirii sociale din Polonia. Dreptul la întâietate al Rusiei în lumea slavă era pus la îndoială, fapt care a contribuit la consolidarea – în teritoriile poloneze – a imaginii despre ruși, care erau văzuți ca moștenitori ai modului de organizare statală tătaro-mongol. Putem fi de acord cu faptul că însăși existența problemei poloneze a subminat doctrina oficială a panslavismului, distrugând și demistificând mitul – exploatat în scopuri politice – al comunității slavilor¹⁸.

Boicotul a tot ceea ce era rus s-a manifestat plener, mai ales, după reprimarea revoltei din 1863. Vectorul determinant al politicii ruse devine tendința către deplina integrare în imperiu a regiunii din bazinul Vistulei, ceea ce presupunea lipsirea supușilor țarului de origine poloneză (în măsura în care acest lucru era posibil) de autoidentificarea națională, în scopul rusificării lor ulterioare. Au fost închise școlile primare poloneze, iar limba poloneză a fost interzisă în instituțiile de stat¹⁹. Eliminarea din sistemul de educație și din mediul de afaceri a elementului național constituia o amenințare reală privind pierderea conștiinței naționale de către populația poloneză.

Națiunea poloneză însă s-a dovedit capabilă de o rezistență efectivă; în pofida opoziției masive a Petersburgului, se constituie un sistem de instituții național-culturale. Au-

toritățile nu au putut să interzică editarea ziarelor private în limba poloneză și teatrele poloneze. Tocmai în condițiile pierderii de către Polonia a independenței și a unei dure asupririi naționale, literatura poloneză progresează²⁰.

Succesele culturii poloneze în Imperiul Rus au fost cu atât mai impresionante, cu cât dezvoltarea ei era îngreunată nu numai de obstacolele de ordin administrativ. Trebuiau depășite puternicile idei preconceptuate de la nivelul opiniei publice, unde, după 1863, stereotipurile antipoloneze se consolidaseră din nou; grație eforturilor autorităților – sprijinite de cercurile naționaliste velikoruse – stereotipurilor li s-a conferit o clară tentă confesională (tipul polonezului catolic-fanatic, prevestitor de rău, dușman veșnic al statalității ruse, pe care o distruge din interior, a fost răspândit, prin toate mijloacele, începând cu școala și terminând cu presa și literatura). În secolul XX, unul dintre gânditorii polonezi caracteriza atmosfera care apăruse în Rusia, în secolul al XIX-lea, astfel: plănuiind să distrugă de la rădăcină națiunea poloneză, împăratul-Irod „a găsit sprijin în țara sa, din partea opiniei publice, pentru acest plan“ (p. 102). Trebuie spus, de altfel, că în mitologia națională poloneză s-a înrădăcinat o schemă – în multe privințe opusă celei ruse – a opoziției celor două elemente de bază: Rusiei, subjugată de o pseudoreligie ateistă, îi era opusă Polonia, în calitate de bastion al creștinismului; perfidiei oamenilor politici ruși i se opunea modelul sacrificiului nevinovat, încătușat în lanțuri.

Cu toate acestea, tema poloneză din literatura rusă nu s-a redus, câtuși de puțin, la multiplicarea schemelor și stereotipurilor negative. Sesizând caracterul ambiguu al experienței istorice a relațiilor dintre cele două popoare, scriitorii importanți au reușit să ocolească comandamentele ideologice și, mai mult, s-au ridicat deasupra conjuncturii politice, iar câteodată, în pofida propriilor convingeri, au elaborat modele complexe, reușind să înțeleagă toate dimen-

siunile și contradicțiile caracterului național polonez. Astfel, N. V. Gogol, în crearea personajelor poloneze, nu s-a limitat doar la redarea năzuințelor lor către lux și viclenie. Personajele sunt adesea reprezentate și în calitate de luptători curajoși și pricepuți. O obsesivă problemă a fost pusă de către I. S. Aksakov: noi, rușii, „suntem însuflețiți, în sfârșit, chiar și pe jumătate, de acel sentiment de dragoste față de pământul nostru, fapt care ne deosebește de polonezi“ (p. 128). Convingerile „antinihiliste“ nu l-au împiedicat pe N.S. Leskov – înclinat nu spre dezvăluirea și pronunțarea sentințelor, ci spre analiza profundă a problemei patriotismului – să abordeze tema poloneză. Modele atrăgătoare ale polonezilor exilați politici a oferit și F. M. Dostoievski în romanul său *Amintiri din Casa morții*. Complexul de culpabilitate pentru politica țaristă promovată în Polonia reiese și din lucrările târzii ale lui L. N. Tolstoi, *Hagi-Murad* și *Pentru ce?*.

Abordarea problemei poloneze de către L. N. Tolstoi nu poate fi separată de reflecțiile sale pe marginea contradicțiilor dintre interesele statalității ruse și drepturile naturale ale omului și, într-o perspectivă mai largă, de cele privind problema confruntării dintre autoritate și viață. Arătând cum a fost canalizată violența mecanismului statal împotriva celor care nu aparțineau acestei statalități etnice, marele umanist și-a exprimat compasiunea față de oamenii pedepsiți cu exilul în Siberia „doar pentru faptul că ei doreau să fie ceea ce se născuseră: polonezi“. În pofida obiectivelor sale ideatice inițiale, Tolstoi s-a străduit să împace două poziții puțin reconciliabile: acceptarea smerită a sorții și apărarea activă a drepturilor inseparabile ale omului la viață și libertate.

Astfel, prin eforturile celor mai importanți scriitori ruși, s-a format o nouă imagine: aceea a polonezului-martir. Relațiile dintre polonezi și ruși sunt mai profund analizate și percepute. Astfel, F. I. Tiutcev, rămânând un susținător

al panslavismului imperial, visa la vremurile când „regimul mult dorit va fi instaurat atunci când Rusia și Polonia se vor împăca“. Marele poet conștientiza tragica culpă a Rusiei față de Polonia, precum și necesitatea recunoașterii și a răscumpărării ei după morala creștină. Când campania antipoloneză atinsese apogeul, cunoscutul filolog A.N. Pînin a făcut apel la conaționalii săi ca ei să dea dovadă de rețineră, adăugând că ideile preconcepute și ura nu sunt permise, mai ales „din partea unui popor mare, puternic și victorios“²². Printre cei mai consecvenți critici ai politicii de rusificare forțată a Poloniei au fost A. I. Herzen (între anii 1850-1860, în emigrație), și V. S. Soloviov (între 1880-1890), care, grație abordării universaliste a problematicei creștinismului, a influențat considerabil gândirea poloneză²³. V.G. Korolenko, un fin cunoscător și iubitor al literaturii poloneze, a făcut destul de mult în direcția popularizării ei. Abordând probleme general umane, capabile să genereze aprecierea cititorului rus, cei mai importanți scriitori polonezi au fost tipăriți în repetate rânduri în limba rusă, iar operele lor au fost dezbătute în presă. Este destul să amintim popularitatea uriașă de care se bucură în Rusia Henryk Sienkiewicz. În acest fel, în pofida tuturor problemelor, dialogul dintre cele două culturi a continuat, iar scriitorii și artiștii – mai bine ca oricine – s-au dovedit capabili să construiască poduri deasupra celor mai adânci prăpastii și să anuleze stereotipurile negative.

Sarcina aceasta s-a dovedit extrem de complicată deoarece politica țaristă a coalizat națiunea la nivel emoțional, generând la nivelul a milioane de polonezi o arzătoare dorință de revanșă. Astfel, în anumite perioade, în Polonia, chiar și cele mai luminate spirite nu au putut să își lichideze complexe antirusești. De exemplu, pentru cel mai important scriitor de la începutul secolului XX, S. Jeromski, Rusia reprezenta întruchiparea răului demonic, care lui i se

părea cu atât mai amenințător, cu cât, pentru a-și atinge scopurile josnice de rusificare, autoritățile imperiale foloseau mijloace „alese“ și atrăgătoare: mecanismele culturii înalte, apte să îl atragă pe cititor sau spectator. În acest sens, este elocventă interpretarea dată de către Jeromski rolului asumat de Mickiewicz, în dubla sa calitate de prooroc și deșteptător al națiunii: cel asupra căruia activitatea proorocului nu are niciun efect, acela este un om pierdut pentru națiunea poloneză; el va dispărea în „prăpastia rusă“ deoarece tentația demonică reprezintă calea care duce către robia spirituală.

În pofida eforturilor celor mai strălucite spirite de a face din Rusia un subiect tabu – ceva de genul „marelui absent“ – în cultura poloneză, contactele dintre cele două culturi nu s-au întrerupt. Nu toată inteligența poloneză a aderat la orientările radicale antiruse. Chiar dacă, adesea, politica imperială le spulbera oamenii cu vederi moderate speranțele privind împlinirea idealurilor lor, oferindu-le, în schimb, mai multe atuuri susținătorilor unei linii antiruse active, în Polonia, au existat întotdeauna gânditori, care au abordat în mod rațional problema relațiilor cu mare vecin răsăritean. Luând în considerare raportul de forțe și situația geopolitică generală din Europa Răsăriteană, aceștia mizau pe coexistența cu Rusia în intervalul de timp apropiat. „Noi (*Polonia* – *n. trad.*) nu suntem o insulă, înconjurată de mări; trebuie să acceptăm condițiile obiective, care există²⁴; „în măsura în care rușii vor rămâne vecinii noștri pentru totdeauna, este necesar ca încă de acum să depunem eforturi pentru reglementarea relațiilor“, aceasta era poziția poetului T.K. Norvid. Înțelegerea experienței istorice, relațiile de reciprocitate dintre vecini și chiar de la nivelul familiilor (modelul „disputelor familiale“ ale lui Pușkin nu le era străin nici unora dintre polonezii romantici), au avut ca efect conștientizarea sorții comune, apărută

pe fundalul suferinței, fapt care îi conferise profunzime. Câteodată, gânditorilor polonezi li se părea că, în comparație cu problemele universalismului uman, tratate în cultura rusă, obiectivele mișcării lor li se păreau limitate la cele naționale. Astfel, căutările spirituale ale scriitorilor ruși au lărgit orizontul de cunoaștere și înțelegere a lumii al intelighenției poloneze, fapt care nu putea să nu se răsfrângă și asupra imaginii Rusiei ca țară²⁵. Dacă pentru Jeromski Rusia rămânea obiectul renegării sale totale, pentru unul dintre contemporanii săi, în modul acestuia de a percepe Rusia era prezent un anumit element al „farmecului demonic”. Este important de avut în vedere și faptul că tineretul polonez era educat să se familiarizase cu științele umaniste occidentale, în mod preponderent, grație traducerilor acestora în limba rusă; de aceea, rolul limbii ruse – de translator al valorilor culturale universale în Polonia – nu poate fi negat.

Posibilitatea „stabilirii unor punți” s-a menținut și în măsura în care, într-o parte a conștiinței poloneze era prezentă contradicția ființei istorice a celor două Rusii: cea oficială și cea neoficială. Chiar dacă evenimentele din 1831 și 1864 încinseseră atmosfera de rusofobie, în publicistica poloneză se manifesta tendința delimitării țarismului de poporul rus, care nu era perceput ca responsabil pentru politica promovată de statul rus²⁶. Exista și compasiunea față de rusul simplu, strivit de autoritatea despotică.

Un rol important în conștientizarea comuniunii de soartă a celor două popoare l-a avut știința istorică. La sfârșitul secolului XIX, în istoriografia poloneză, locul romantismului este luat de pozitivism. Bazându-se pe o uriașă cantitate de fapte, istoricii polonezi s-au străduit să analizeze mult mai critic evoluția națiunii lor și să determine întregul complex de factori (mai ales cei de ordin intern), care avuseseră drept consecință pierderea independenței Poloniei. Reevaluarea moștenirii istorice ambigue și, mai ales, a ex-

perienței negative a relațiilor reciproce, experiență împovăraătoare pentru ambele popoare, a devenit premiza spirituală necesară pentru făurirea unui viitor mai bun.

Comanda politico-ideologică îi afecta cel mai mult pe istoricii ruși care studiau problemele poloneze: li se cerea să arate caracterul neviabil al acestui stat și iresponsabilitatea polonezilor față de propria statalitate (târguiala coroanei poloneze în relațiile cu vecinii săi era percepută, mai mult decât orice altceva, ca o mărturie a slăbiciunii statului polonez). Dar chiar și atunci când în societatea rusă predominau clar orientările antipoloneze – întreținute de către autorități – unii dintre istoricii liberali au reușit să depășească ideile preconceptuate izvorâte dintr-o astfel de abordare. Astfel, în lucrările lor se pot întâlni evaluări pozitive ale parlamentarismului polonez. Potrivit acestor autori, în Polonia, în epoca modernă timpurie, „începutul Europei individualiste” și-a găsit realizarea deplină deoarece unele dintre principiile construcției politice, care constituiau „mândria și forța” democrațiilor engleză și americană, erau transpuse în viață pentru prima oară în Polonia. Analizând cauzele interne ale decăderii Republicii poloneze, atât istoricii ruși, cât și cei polonezi nu au putut să ignore problema caracterului național polonez, a exaltării religioase, caracteristică lui, și a subiectivismului mistic.

La sfârșitul secolului al XIX-lea și începutul secolului XX, gândirea socială poloneză se hrănea tot mai puțin din amintirile apusei măreții și din înfrângerile amare. Era mult mai important ca experiența istorică a ultimelor decenii să fie reflectată, dar nu cu un singur înțeles. Perceperea Imperiului rus ca un spațiu al răului absolut – o caracteristică a romantismului polonez – nu și-a găsit întotdeauna confirmarea în practica reală. După cum o arată și L.E. Gorizontov în lucrările sale²⁷, mii de polonezi, cu diverse ocupații, au putut, adesea, să se realizeze pe deplin doar în întinderile nemărginite ale acestui spațiu. Ajungând în aceste zo-

ne, polonezii nu mai putea boicota tot ceea ce era rus, iar contactele tot mai diverse erau inevitabile. Experiența nemijlocită a comunicării cu rușii în situații care permiteau descoperirea calităților lor umane, a contribuit la erodarea stereotipurilor. Reîntorcându-se din Rusia în locurile natale, mulți dintre acești polonezi au transmis experiența lor generațiilor următoare, iar această experiență a continuat să funcționeze în pofida noilor cataclisme istorice, care nu făceau altceva decât să pună gaz pe focul rusofobiei. Această problemă era strâns legată de politica poloneză a țarismului, care nu întotdeauna s-a redus la lichidarea tuturor manifestărilor vieții naționale, dar care presupunea un întreg complex de măsuri ce vizau menținerea Poloniei în granițele Imperiului Rus.

Strategia de integrare a periferiei naționale în imperiu a rămas baza politicii țariste în raport cu toate celelalte regiuni naționale, iar Polonia întotdeauna s-a aflat în prima linie a tendințelor expansioniste ale monarhiei ruse. Consecința directă a prezenței militare ruse în teritoriile poloneze au reprezentat-o planurile de organizare teritorială. Alocând mijloace pentru strămutarea țăranilor din Rusia, guvernul s-a îngrijit ca elementul rus – în care centrul vedea un sprijin al său și garantul stabilității într-o regiune nu tocmai liniștită – să prindă rădăcini în Polonia. Această politică însă – așa cum arată și L. E. Gorizontov – a intrat în contradicție cu principala tendință a procesului demografic din imperiu: țăranimea care, conform structurii sale, reprezenta o realitate socială migratoare, destul de dificil de controlat de birocrația petersburgheză, avea tendința să se îndrepte, cu precădere, spre est. În măsura în care căutările acelor purtători ale valorilor ruse nu au fost întotdeauna încununate de succes, eforturile autorităților se împotmoleau la nivelul activităților de ordonare a potențialului uman existent. Începând deja cu anul 1860, autoritățile ruse au întreprins

demersuri prin care urmăreau acutizarea contradicțiilor dintre țărănimea poloneză și șleahța nobiliară, țăranii catolici fiind scoși de sub jurisdicția legilor cu caracter anti-polonez. În ansamblu, politica centrului s-a dovedit a fi lipsită de eficiență: chiar în acele cazuri, când autoritățile reușeau să reproducă la periferie, în miniatură, societatea velikorusă, concomitent avea loc și un complex proces de transfer al problemelor rusești, care, ajunse într-un mediu străin, dobândeau un caracter critic.

De aceea, strategia integraționistă a centrului față de Polonia nu a dat rezultate și, mai mult, judecând după rezultatele obținute, s-a dovedit a fi antirusă deoarece a consolidat sentimentul rusofob. Spre sfârșitul secolului al XIX-lea, cea mai mare parte a elitei imperiale conștientiza tot mai clar ineficacitatea politicii promovată până în acel moment. și acest lucru se întâmpla într-o mare măsură și pentru că politica promovată după 1863 devenise o piedică pentru diplomația rusă, care dorea o alianță cu Franța și Marea Britanie. Situația era îngreunată și de folosirea de către Petersburg a hărții Poloniei ca instrument de presiune asupra Germaniei și Austro-Ungariei. Din acest motiv, era necesară o schimbare nu doar pe plan intern (situația din partea aflată sub dominație rusă a Poloniei și cea din guberniile din vest), ci și pe plan extern.

O situație similară exista și în Polonia. În pofida politicii centrului, care dădea slabe speranțe pentru făurirea unui viitor mai bun alături de Rusia, cele mai vizionare spirite poloneze se convinseseră că problema independenței Poloniei putea fi rezolvată nu prin izolare față de Rusia, ci doar în contextul soluționării dilemei ruse, în spațiul comun polonez și rus. De aceea, partizanii edificării de punți către Rusia se deosebeau din punctul de vedere al premizelor ideatice, morale și psihologice. Dacă oamenii politici moderați abordau problema relațiilor cu Rusia extrem de pragmatic,

cei câțiva reprezentanți ai lagărului radical utilizau o abordare mesianică. Libertatea poloneză era văzută ca parte a cauzei comune. Celebra lozincă – „Pentru libertatea noastră și a voastră!” – care apăruse încă din prima jumătate a secolului XIX, era pusă în relație cu iluziile conform cărora misiunea democratizării Rusiei căzuse, mai ales în sarcina polonezilor.

Un loc important printre politicienii polonezi de la începutul secolului XX, l-a ocupat Roman Dmowski, care propunea „un nou program pentru relațiile cu Rusia, bazat pe analiza pragmatică a experienței istorice, făcută în conformitate cu principiile *realpolitik*-ului, și pe renunțarea la sentimentele păguboase de către ambele părți” (p. 138). Dmowski ajunsese la această concluzie, pornind de la constatarea că diferența dintre tradițiile propriilor statalități ale popoarelor care se aflau în componența Imperiului rus, necesita, din partea centrului, o abordare mult mai diversă a politicii naționale. „Polonezii – îi spunea acesta contelui S.Iu. Witte – nu trebuie puși laolaltă cu ceilalți «străini» din statul rus, în raport cu care maximum de concesiuni îl reprezintă acceptarea religiei acestora și a „dialectului local”, doar în planul secund al vieții sociale [...] Polonia trebuie să aibă propriul regim politic, creat de societatea poloneză; toate nevoile acestei societăți trebuie rezolvate în limba proprie [...] iar societatea trebuie să fie condusă de oameni proveniți din rândul ei, care îi înțeleg modul de organizare și nevoile și care se îngrijesc de viitorul ei” (p. 138). O politică mai deschisă compromisului în problema poloneză ar fi adus Rusiei – potrivit opiniei lui Dmowski – avantaje în politica externă, pentru că cea din urmă ar fi avut în Polonia un partener de nădejde și un promotor al influenței sale spre vest. Din punctul său de vedere, Polonia, de asemenea, ar fi fost interesată într-un parteneriat cu Rusia, mai ales dacă era avut în vedere faptul că amenințarea germană se menținea. Astfel, era vorba să se pună bazele unui *modus vivendi* po-

litic în noi condiții, profitabile pentru ambele părți. Pragmaticul și consecventul om politic polonez, Roman Dmowski, nu se remarcă, câtuși de puțin, prin rusofilie și era, mai ales, intransigent față de aparatul puterii de stat din Rusia. Pronunțându-se pentru reconcilierea și alianța cu Rusia, el se conducea după principiul răului celui mai mic, alegând ca partener, potrivit punctului său de vedere, pe adversarul mai puțin periculos. Nefiind de acord cu revoluția din 1905, Dmowski vedea în slăbirea statalității ruse o șansă pentru înlăturarea pretențiilor poloneze.

Dezvoltarea mișcării revoluționare în Rusia a provocat o reacție ambiguă în Polonia. După declanșarea revoluției din 1905, în societatea poloneză domina o stare de circumspecție. Oricum, transformarea Rusiei într-o monarhie constituțională a fost întâmpinată pozitiv, ca un prim pas spre rezolvarea definitivă a problemei poloneze. Pe fondul relativei liberalizări, contactele la nivel spiritual se extind, iar boicotarea instituțiilor culturale de limbă rusă încetează să mai reprezinte o modă.

Duma devine forumul legal pentru apărarea intereselor naționale. Așa cum demonstrează P. Veciorkevici, potențialul polonez din Dumă nu a fost utilizat, înainte de toate, din cauza divergențelor interne fundamentale din Dumă. Unii din reprezentanții polonezi, punând interesele de stat deasupra intereselor naționale, au fost atrași de Partidul Constituțional-Democrat (*kadeși*). Aceasta în condițiile în care liberalii ruși, pretinzând să apere drepturile minorităților, „se comportau față de polonezi într-un mod categoric și paternalist“, „negând caracterul exclusiv al problemei poloneze și străduindu-se să o reducă la numitorul comun al politicii naționale“ (p. 140). Pe de altă parte – după cum subliniază P. Veciorkevici –, participând la afacerile politice de culise din Duma de Stat, „coloana poloneză“, juca rolul unei balanțe de care depindea adoptarea anumitor proiecte de legi. Premierul P. A. Stolîpin s-a folosit de această

balanță pentru a forma o majoritate parlamentară stabilă. Mai târziu, este adevărat că Stolîpin a făcut apel la naționaliști, iar prețul pe care a trebuit să-l plătească pentru alianța încheiată cu ei a fost o agresivă ofensivă antipoloneză. Schimbarea din 3 iunie 1907²⁸ a afectat și interesele oamenilor politici polonezi. Cu atât mai mult cu cât, în manifestul adoptat se afirma că alte naționalități – în afară de ruși – deși pot fi reprezentate în Duma de Stat „de reprezentanții lor“, „nu pot fi factori de decizie în probleme strict rusești“ (p. 141). După cum conchide P. Veciorkevici, în ansamblu, contactele parlamentare dintre cele două părți au fost un fiasco, provocând dezamăgire în ambele tabere și având drept consecință consolidarea stereotipurilor negative. Lipsa de înțelegere față de aspirațiile poloneze – atât la nivelul cercurilor monarhice, cât și al celor liberale – a fost una din cauzele destrămării imperiului²⁹.

Odată cu declanșarea Primului Război Mondial, interesul față de problema poloneză a crescut la nivelul opiniei publice ruse, fapt posibil și grație măsurilor propagandistice ale autorităților, care își manifestaseră interesul față de punctele de vedere ale oamenilor politici polonezi. Astfel, marele cneaz Nikolai Nikolaevici a adresat polonezilor un manifest, chemându-i să sprijine Rusia, menționând, în mod elocvent, „trupul viu al Poloniei, tăiat în bucăți“. Ideea panslavistă era impulsionată în fața amenințării reprezentată de Germania³⁰.

În octombrie 1914, L. Andreev spera că confruntarea slavo-germană va pune capăt dușmăniei frățești fără sens dintre Rusia și Polonia. Chiar și Nikolai Berdeav făcea apel la încetarea „vechii dispute din interiorul vechii familii slave“. „Rusia – scria filosoful rus – a evoluat foarte mult atât din punct de vedere al statalității, cât și din punct de vedere spiritual, iar exagerarea pericolului polonez și a celui catolic reprezintă o rușine la adresa demnității poporului rus“ (p. 173). Și Polonia era așteptată să vină în întâmpinarea acestor

dorințe de apropiere. Alături de opiniile scriitorilor – enunțate pe această temă – ar putea fi amintită poezia lui Osip Mandelștam, *Lui Rolas*, care nu a suscitat – după știința noastră – atenția cercetătorilor. Poezia, care are ca subiect evenimentele din 1914, constituie o adevărată odă închinată faptelor de eroism ale soldaților polonezi, care luptau, sub stindard austro-ungar, împotriva Rusiei. Poetul de numai 23 de ani nu numai că își dăduse seama de confruntarea fără sens dintre cele două popoare apropiate, dar scotea în relief caracterul nefiresc al alianței dintre națiunea poloneză și o forță politică care era, în mod tradițional, străină lumii slave. Totodată, Mandelștam a reușit să includă evenimentele cărora le era contemporan într-un context istoric mai larg și să amintească drumul secular parcurs de Polonia, din perioada celor trei împărțiri ale ei, și despre faptul că Polonia, în mod tragic, fusese nevoită să acționeze de-a lungul istoriei nu numai ca un subiect de sine stătător, ci și ca instrument de promovare a politicii antiruse a marilor puteri.

Politica promovată de Germania în teritoriile poloneze, în timpul Primului Război Mondial, căderea țarismului și perspectiva destrămării Imperiului austro-ungar, care avea un caracter multinațional, toate acestea s-au aflat la baza constituirii unei puternice mișcări politice, care viza un acord cu Rusia. La primele alegeri libere desfășurate într-o Polonie independentă, Roman Dmowski a primit un număr considerabil de voturi. Cu toate acestea, în pofida obținerii independenței, vechile nemulțumiri nu au dispărut. Au apărut noi factori care au contribuit la consolidarea stării de spirit antiruse din Polonia, care, ca și înainte, se aflau în strânsă legătură cu sentimentele antipoloneze, exarcebate, la rândul lor, în Rusia. Din acest punct de vedere, cel mai important eveniment a fost războiul ruso-polonez din 1920.

Rolul naționalismului polonez în atenuarea puternicului val revoluționar care cuprinsese Europa Centrală și de Est în 1918-1919 este, după părerea noastră, destul de puțin re-

flectat în literatură. Cu toate acestea, rolul Poloniei a fost destul de mare. Milioane de polonezi au luptat pentru apărarea patriei lor, independent de convingerile lor politice (în acest sens, lozinca, intens folosită de către propaganda bolșevică – „polonezii albi” – este, pur și simplu, absurdă). Statul polonez independent, renăscut după un veac și jumătate de inexistență, s-a dovedit a fi – în acea atmosferă de euforie națională – nuca tare de care s-au lovit eforturile organizatorilor revoluției mondiale³¹. Nu este, deci, de mirare că Polonia nu putea ierta ofensa îndurată. Vreme de două decenii, modelul panului polonez „care amintește de armata de cavalerie”, a fost unul dintre stereotipurile de clasă cele mai longevive, reflectat, de nenumărate ori, în literatură, teatru și, mai ales, în filme³². În condițiile în care o importantă parte a populației sovietice era nemulțumită de politica internă promovată, autoritățile s-au străduit să canalizeze această nemulțumire spre încercuirea dușmanilor (*capitalistă* – *n. trad.*), care infiltraseră spioni și diversioniști. Din acest punct de vedere, Polonia panilor constituia un model ideal de putere dușmană.

Vechile stereotipuri, chiar dacă unele erau schimbate, au renăscut grație propagandei din ce în ce mai intense. Astfel, pentru reprezentarea „polonezilor albi” (*contrarevoluționari* – *n. trad.*) erau folosite caracteristicile anterioare: trufia și lauda de sine. Stereotipul extrem de jignitor potrivit căruia Polonia era văzută ca o „prostituată a Europei”, este mult mai intens utilizat acum, prin comparație cu perioada anterioară anului 1917. Toate modelele și motivele poloneze din literatura rusă din perioada interbelică au fost departe de a-și găsi un loc în cadrul schemei ideologice. Din acest punct de vedere, este îndeajuns să amintim lucrările lui I. Babel, o serie de poezii ale lui B. Pasternak și O. Mandelștam.

În Polonia, sub influența noii experiențe istorice, stereotipurile tradiționale au suferit și ele importante modificări. Contradicția dintre catolicism și ortodoxie a lăsat

locul conflictului dintre creștinism și comunismul ateu, care demoniza și mai mult imaginea Rusiei. Pericolul din Răsărit dobânda, astfel, o evidentă tentă roșie. Totodată, punctul de vedere polonez cu privire la bolșevism a încercat să evidențieze nu atât momentul de ruptură, cât caracterul de continuitate dintre noul regim și țarism, care, de asemenea, amenințase existența națională a polonezilor.

În anii '30, pe fondul consolidării regimului stalinist, versiunea ideologică anterioară, a bolșevismului internaționalist-revoluționar, devine anacronică, locul ei fiind luat de o variantă reînnoită a ideii imperiale. Este reanimată tradiția statului rus ca mare putere – tradiție anterior respinsă –, regimul subliniind acum în mod deschis ideea de continuitate. Primind o nouă comandă din partea autorităților, istoricii idealizează politica națională promovată în perioada regimului țarist. Toate acestea se reflectă prin folosirea stereotipurilor în cultură. Modelul acceptabil al revoluționarului polonez își pierde actualitatea, în timp ce spiritul de revoltă polonez este perceput ca o activitate ce avea ca scop demolarea fundamentelor statului rus. În concordanță cu spiritul epocii, modelele „polonezului alb” din perioada războiului sovieto-polonez sunt înlocuite cu stereotipurile din perioada de dinaintea revoluției din 1917, potrivit cărora polonezul este inamicul veșnic și neîmpăcat al Rusiei. Ampla campanie antipoloneză a atins apogeul în toamna anului 1939, în perioada celei de-a patra împărțiri a Republicii poloneze, care a evidențiat caracterul de continuitate al politicii URSS – în problema poloneză – cu cel al politicii țariste, nu numai prin propaganda utilizată, ci și prin metodele punerii ei în practică³⁴. În spatele tezei – lansată de autoritățile sovietice – privind caracterul neviabil al statului polonez contemporan³⁵, se ascundea ideea rusă – dar și cea imperială germană, în egală măsură – a incapacității polonezilor în raport cu propria statalitate³⁶. Una dintre direcțiile principale ale propagandei sovietice a constituit-o fundamentarea ideo-

logică a ideii de „reunire“ și „eliberare“ a teritoriilor care nu aparținuseră niciodată Imperiului Rus, în condițiile în care frazeologia internaționalistă cu greu mai putea ascunde esența politicii de mare putere promovată de URSS.

De altminteri, teza lui Molotov, care nega dreptul la existență al statalității poloneze, s-a aflat la originea unei situații istorice concrete, care, la rândul său, fusese determinată de raportul de forțe de pe arena internațională. Deja în 1944, Stalin, care s-a dovedit a fi întotdeauna un om politic extrem de pragmatic, afirma – în întâlnirile cu oamenii politici polonezi care nu erau de orientare comunistă – că războiul obligase ambele popoare să tragă învățăminte pentru viitor³⁷. O Polonie sovietizată, dar formal independentă în planul politicii interne și externe, era, fără îndoială, de preferat conducerii sovietice, decât uneia incluse în compunerea Uniunii Sovietice. În acest context, sunt de înțeles demersurile hotărâtoare întreprinse de către URSS în direcția sprijinirii intereselor Poloniei pe arena internațională, în special, la Conferințele de la Ialta și Potsdam, când a fost dezbătută problema graniței germano-poloneze³⁸.

Experiența războiului și a sovietizării postbelice a adăugat complexului răsăritean, deja existent în conștiința națională poloneză, noi și dureroase aspecte, precum și traume psihologice: aici poate fi amintit Katynul, confruntarea dintre conducerea stalinistă și guvernul polonez din emigrație (de la Londra), rolul organelor sovietice de forță în eliminarea înalților comandanți militari ai Armiei Krajowa³⁹, în 1945⁴⁰. Astfel, în memoria istorică a multor polonezi Rusia a constituit un exponent al represiei și morții eroice a mii de concetățeni. Evidente erau, de asemenea, politica de mare putere promovată de către URSS, dictatul în relațiile cu aliații și impunerea modelului totalitar (trebuie să fim de acord cu faptul că doctrina imperial-pater-nalistă a Rusiei promovată în relațiile cu slavii, și care, de-a lungul timpului, luase diverse forme, ce au evidențiat ca-

racterul de continuitate, a dobândit, în anii '70, o nouă formă prin doctrina suveranității limitate a lui Brejnev). Astfel, un stereotip extrem de longeviv – acela al statutului de mare putere al Rusiei și al mentalității imperiale a elitei sale – devine din ce în ce mai puternic.

Pe de altă parte, tradiția luptei comune antifasciste nu reprezenta o vorbă goală pentru o parte a polonezilor; serviciul militar efectuat în unitățile militare constituite în URSS le-a fost de folos unora pentru a face carieră. Mai mult, în anumite medii se menținuse cultul față de URSS, din perioada interbelică, când ea era văzută ca patria proletariatului victorios, traversată de magistrala unui proces istoric. În sfârșit, exista și percepția potrivit căreia URSS era văzută ca forța capabilă să stopeze revanșismul german⁴¹. Astfel, în conștiința colectivă poloneză din primele decenii postbelice s-au confruntat stereotipuri contradictorii despre vecinul țării de la răsărit.

Canoanele ideologice ale culturii sovietice impuse în cultura poloneză nu puteau să nu provoace o reacție adversă. Cu toate acestea, imaginea Rusiei, și chiar a URSS, nu s-a redus la oroarea față de regimul sovietic. Au existat și reprezentări despre o „altă” Rusie, potrivit căreia, în pofida tuturor realităților, exista și o „altă” cultură, interzisă, care impusese valori universale. În anii '70-'80, în Occident au avut loc intense contacte între emigranții ruși și polonezi, care împărtășeau aceeași soartă a surghiunitului politic. În ziarul parizian *Russkaia mîsli*, în perioada crizei poloneze din anii 1980-1981, se scria despre situația din Polonia și despre sindicatul Solidaritatea, fapt care a provocat satisfacție în rândul dizidenților polonezi. De cealaltă parte, intelighenția poloneză, în paralel cu reflecțiile pe marginea propriei istorii și a prezentului, dorea să aprofundeze relația cu vecinul de la răsărit, ieșind, astfel, din cercul închis în care se afla. Publicațiile samizdatului din anii '80 au permis recuperarea literaturii ruse, ieșită din atenția contemporani-

lor. În decembrie 1981, în ajunul introducerii în Polonia a stării de război, la Universitatea din Cracovia a avut loc o conferință, intitulată „Chipul Rusiei“. Unii dintre participanți aveau să fie arestați în zilele care au urmat acestei conferințe. Printre ei s-a aflat și cunoscutul specialist polonez în literatura rusă, Andżej Dravici, care, în timpul regimului comunist, a scris o istorie a literaturii ruse din secolul XX, ca o contrapondere la rusistica poloneză sovietizată. Lucrările sale sunt valoroase nu numai grație conținutului lor științific. Ele sunt importante deoarece contribuie la schimbarea „modului de percepere“ a rusului din secolul XX, lipsit de libertate, și care se străduiește să elibereze Polonia (p. 223). „În activitatea depusă pentru a-și sluji patria, el a ales o cale nu tocmai ușoară: aceea de a ne apropia pe noi, polonezii, de ruși. Prin tot ce a scris și a tradus, el ne-a arătat acea Rusie, pe care o poți iubi“, scria în necrologul redactat la moartea lui Dravici cunoscutul dizident polonez I. Kuron (p. 233). Activitatea entuziaștilor de felul lui Dravici, care și-au asumat de bună voie misiunea apropierei celor două culturi, s-a dovedit extrem de importantă, în special în anii '80.

În general, studiul modului în care a fost receptată cultura rusă în Polonia, în ultimele decenii, permite cercetătorilor să afirme că interesul manifestat de intelighenția poloneză față de ea nu a fost suscitât doar de situația politică. Ei au reușit să delimiteze cultura rusă veritabilă, devenită un bun al întregii umanități, de „producția funcțiilor literari, care au propagat ideologia sovietismului“.

În paralel, a avut loc procesul prin care publicul sovietic a luat cunoștință cu ceea ce a fost mai bun în cultura poloneză. Diminuarea controlului administrativ în Polonia, în anul 1956, s-a reflectat într-un mod favorabil asupra creației artistice: cinematograful polonez dobândește recunoaștere mondială, iar apariția unei multitudini de fenomene interesante a fost însoțită de dezvoltarea altor forme de artă. In-

teretul față de cultura poloneză contemporană în URSS a fost destul de mare, cu toate că ea a fost accesibilă publicului sovietic într-o manieră trunchiată. Polonia, cu a sa libertate – care era mult mai amplă decât în URSS – era percepută de către o parte a intelighenției ruse ca o societate, care depășise multe obstacole, și care, în pofida existenței realismului socialist, devenise un ideal de gândire liberă. La formarea acestei imagini contribuiseră atât apropierea lingvistică și geografică, cât și lunga tradiție a relațiilor de vecinătate. În mod paradoxal, la sfârșitul anilor '50 și în anii '60, a luat naștere o tradiție, potrivit căreia Polonia era percepută prin intermediul acelor oameni politici și de cultură ruși, din secolele XVI-XVIII, care intraseră în conflict cu autoritățile și cu otodoxia dominante.

Iosif Brodski, care a utilizat adesea în opera sa motive poloneze, și care a tradus în repetate rânduri poeți polonezi, observa că Polonia devenise nu doar o temă pentru poezie⁴², ci și, într-un anumit sens, „poezia” generației sale: prin felul în care era percepută Polonia, iar, câteodată, prin intermediul limbii poloneze, generația sa deschisese fereastra către Europa. Și nu era vorba doar despre faptul că, pe fondul lipsei de libertate din URSS, cărțile în limba poloneză deveniseră unul dintre cei mai importanți intermediari între cititorul sovietic și o literatură inaccesibilă lui (în unele cazuri, sovieticii învățau limba poloneză doar pentru a avea acces la literatura occidentală contemporană). Imaginea Poloniei romantice a devenit pentru generația lui Iosif Brodski una din formele de exprimare a unei experiențe dobândite în plan social, psihologic și cetățenesc și care tocmai se extindea. „Polonomania” din anii '60 a rupt cercul închis al culturii sovietice oficiale. V. L. Britanișski, unul dintre cei mai buni traducători ruși de limbă poloneză, afirmă că poezia poloneză a ajutat nu atât din punctul de vedere al modelelor poetice formale, cât prin însăși existența sa. Conținând în ea tradiția dragostei de libertate, poezia po-

loneză a reprezentat un adevărat fundament moral pentru tinerii poeți ruși aflați în faza explorărilor artistice.

Transformările din anii 1989-1991 au conferit noi caracteristici procesului de percepție reciprocă a celor două popoare și culturi, chiar dacă, desigur, tradițiile și ideile preconceptuate, formate de-a lungul a sute de ani, nu au putut fi deșărădăcinate. Lipsa sau, în orice caz, diminuarea pericolului de la răsărit nu au eliminat neîncrederea unei părți importante a societății poloneze și a elitei sale. La acest lucru au contribuit și procesele contradictorii care au avut loc în Rusia post-sovietică. Potrivit unor politologi polonezi, ideea imperială are toate șansele să rămână, cel puțin pentru viitorul apropiat, cea mai importantă forță pentru transformarea societății ruse. Nostalgia unei părți a opiniei publice ruse după statutul imperial al țării este percepută în Polonia ca o dovadă elocventă a caracterului constant al tendințelor imperialiste ale Rusiei, sprijinită de poporul său. În acest fel, continuitatea care leagă Rusia țaristă, bolșevică și post-sovietică se accentuează, iar cezura dintre 1917-1991 se estompează. Bolșevismul este prezentat ca un continuator direct al țarismului și ca o manifestare limitată a caracterului național rus, iar rușii ca niște purtători veșnici ai molimei imperiale, ca un popor care, genetic, nu este capabil să se elibereze de tentațiile totalitare (p. 32). Astfel, în conștiința colectivă poloneză are loc o nouă demonizare a Rusiei, și chiar reformele economice sunt percepute ca niște demersuri calculate, cu scopul de a lua bani de la Occident pentru a recupera pozițiile pierdute în perioada post-sovietică.

Imaginea dușmanului veșnic – care continuă să funcționeze și în zilele noastre – deformează modul de percepție al Rusiei în Polonia. Așteptând gesturi de căință din partea autorităților ruse (și a poporului rus!) și pretinzând compensații morale urgente pentru răul provocat, societatea civilă poloneză s-a amestecat, adesea, în complicatele probleme cu care societatea rusă post-sovietică se confruntă. Iar retori-

ca antirusă împiedică – după cum afirmă unii cercetători polonezi – înțelegerea realității.

Stereotipurile negative despre Polonia și polonezi sunt destul de persistente și în Rusia: imaginea „polonezului nerecunoscător” mai poate fi întâlnită și astăzi în publicistica rusă. Unele lucrări, care sunt considerate patriotice de către autori, insistă asupra „echității istorice” a participării Rusiei la cele trei împărțiri ale Poloniei, acuzându-i de „propagandă rusofobă” pe istoricii care încearcă să prezinte lucrurile într-o manieră obiectivă. Pentru depășirea acestor stereotipuri, formate de-a lungul a sute de ani, se încearcă folosirea metodei de cercetare a alterității, care poate oferi rezultate interesante, mai ales când este vorba despre popoare aflate în imediata vecinătate.

Necesitatea depășirii acestor stereotipuri, care împiedică stabilirea unor adevărate relații de bunăvecinătate, este foarte mare, mai ales în condițiile când Polonia și Rusia încearcă să lase în urma lor (cu ce rezultate, aceasta este o altă problemă) balastul care le împiedică să pătrundă într-o casă unică, europeană. Ideea de pace și progres pe continent nu poate fi pusă în practică fără capacitatea de a rezolva atât problemele globale, cât și disputele locale, în special acele dispute dintre două mari națiuni slave, care, potrivit fericii formule a lui A.V. Lipatov „nu numai că au fost condamnate de istorie la vecinătate geografică, dar care și sunt unite – în pofida tuturor disputelor – prin valori universale, comune întregii Europe” (p. 99).

(traducere de Laurențiu Constantiniu)

Note:

1. *Poliaki i russkie: vzaimnopoimanie i vzaimnonepoimanie*, ed. A.V. Lipatov, I. O. Șaitanov, Moscova, 2000; Vezi, de asemenea, *Polacy w oczach Rosjan/Rosjanie w oczach Polakow. Zbiór Studiów*, Varșovia, 2000; *Poliaki*

i russkie v glazah drug druga, ed. V. A. Horev, Moscova, 2000 (vezi și prezentarea făcută de noi în *Slavianovedenie* 5, 2001); *Rossia i Polša. Obrazi i stereotipi v literature i kulture*, ed. V. A. Horev, Moscova, 2002; A. Lipatow, *Rosja i Polska: konfrontacija i grawitacija*, Torun, 2003; V. A. Horev, *Polša i poliaki glazami russkih literatorov. Imagologicheskie ocerki*, Moscova, 2005.

2. Mărturie în această direcție o constituie apariția, în anul 2000, a unui mare număr de lucrări colective. Vezi *Sovetsko-polskie otnošenii v politiceskikh usloviiah Evropi 30-h godov XX stoletii. Sbornik statei*, Moscova, IRI RAN, 2001; M.I. Meltiuhov, *Sovetsko-polskie voini. Voennopoliticeskie protivostoianie, 1918-1939 gg.*, Moscova, 2001; V.S. Parsadanova, A.Iu. Iablokov, I.S. Iajborovskaia, *Katinskii sindrom v sovetsko-polskikh i rossiisko-polskikh otnošeniiakh*, Moscova, 2001; *Russko-polskie naucinie sviazi v XIX-XX vekah*, ed. V.K. Volkov, Moscova, 2003; A.M. Orehov, *Sovetskii Soiuz i Polša v godi „ottepeli“: iz istorii sovetsko-polskikh otnošenii*, Moscova, 2005.

3. În studiul stereotipurilor, cercetătorii au de-a face cu un material eterogen, începând de la stereotipurile lingvistice, care se reflectă în frazeologia folosită pe scară largă în comunicare, și terminând cu evaluarea unor personalități istorice concrete, aflate la originea acestor stereotipuri. Această problemă a fost abordată într-o serie de studii, publicate în volumul *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, Moscova, 2000.

4. Vezi A.S. Stikalin, *Metamorfozi istorii i slavianskoe bratstvo: Razmıšleniia nad knigoi*, în *Slavianskii almanah*, 2000, Moscova, 2001, pp. 236-246

5. Vezi V.V. Mocealova, *Polskaia tema v russkikh pamiatnikakh XVI v.*, în vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, pp. 33-44.

6. Așa cum remarcă E. Levkieskaia „din punctul de vedere al gândirii ortodoxe medievale, catolicismul nu ar fi aparținut creștinătății ca urmare a faptului că fideliile bisericii catolice, din cauza multiplelor abateri de la canoanele celor șapte sinoade ecumenice își pierduseră orice drept de a se numi creștini“, *Poliaki i russkie v glazav drug druga*, p. 232. În publicistica rusă de secol XVI, conflictul cu Polonia era interpretat în mod invariabil drept curgere de sânge nevinovat; armata ortodoxă, care apăra adevărata credință a lui Hristos, era opusă în mod constant polonezilor catolici, care nu de puține ori erau puși pe aceeași treaptă fie cu musulmanii, fie cu „păgânii“, din cauza absenței acestei credințe. La începutul secolului al XVII-lea, în perioada „vremurilor tulburi“ (*smutnoe vremia – n. trad.*), contactele nemijlocite (*între ruși și polonezi – n. trad.*) au sporit în chip însemnat: odată cu sosirea armatei conduse de către Falsul Dmitri, mii de locuitori ai Moscovei au putut, pentru prima dată, să-i vadă pe polonezi în realitate. Multiplele cazuri de profanare a bisericilor,

a icoanelor și a moaștelor de către soldații polonezi nu au făcut decât să consolideze în conștiința colectivă rusă imaginea de păgâni a catolicilor. Chiar și istoricii polonezi nu pot să nu admită faptul că tocmai acest tip de „activitate” a conaționalilor lor „a contribuit decisiv la cristalizarea la nivelul conștiinței colective ruse a modelului negativ a polonezului-opresor”, *Ibidem*, p. 10. O serie de multe alte fapte au fost percepute ca o manifestare a modului de acțiune păgân/necreștin: specificul comportamentului social, îmbrăcămintea și aspectul exterior al polonezilor, toate neobișnuite pentru vechea Rusie. Chiar și în bărbile rase ale catolicilor ei au văzut un semn al naturii demonice a polonezilor: absența bărbii la un bărbat în Rusia de dinaintea de Petru cel Mare era interpretată ca o cădere în eres; faptul este semnificativ deoarece, în icoane, nebunii erau înfățișați fără barbă. Vezi O. V. Belova, „*Liah-deviatdennik*” i „*moskali-liudoed*”. *Predstavleniia etniceskikh sosedei drug o drughe*, în același volum, pp. 226-230; Levkievskaia, *Konfesiionalnii obraz poliaka v russkoi narodnoi i pismennoi tradicii*, în același volum, pp. 231-238.

7. Deși Polonia era regat, faptul că regele era ales de Dieta nobiliară și depindea de ea a făcut ca statul să fie considerat o republică nobiliară (*n. trad.*).

8. A existat, printre altele, și un alt punct de vedere cu privire la Polonia: urmașii unora dintre familiile boierești, care, nemulțumiți de situația lor, evaluau destul de pozitiv ordinea din Polonia, ce oferea familiilor de aristocrați posibilități de influență incomparabil mai mari asupra pârgghiilor puterii. Vezi B.V. Nosov, *Predstavlenie o Polše v praviasih krugah Rossii v 60-e gg. XVIII v.*, *nakanune pervogo razdela Reci Pospolitoi*, în vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, pp. 72-82.

9. *Ibidem*, p. 81.

10. Deosebirile de mentalitate dintre aristocrația rusă și nobilii polonezi, care s-au aflat, în repetate rânduri, în atenția lui A.V. Lipatov și a altor cercetători, s-au manifestat și la nivelul limbii vorbite. Astfel, cuvintele „*gonor*” și „*panibratstvo*”, preluate din limba poloneză, au dobândit în limba rusă o conotație negativă: primul este sinonim cu cuvântul „*zanoscivosti*” (*aroganță, sfidare, obraznicie, înfumurare* – *n. trad.*), iar cel de-al doilea înseamnă încălcare nepermisă a subordonării.

11. Pentru aceasta, vezi studiul cunoscutului istoric A. Capper din culegerea de documente, *Rossiiia-Ucraina: istoriia vzaimootnoșenii*, ed. A. I. Miller, V. F. Reprințev, B. N. Floria, Moscova, 1997.

12. Apud I.V. Mihutin, *Ukrainskii vopros v Rossii (koneț XIX-nacialo XX veka)*, Moscova, 2003, p. 17.

13. Despre atitudinea lui Pușkin față de problema poloneză din deceniul patru al secolului al XIX-lea și față de campania antirusă declanșată în Oc-

cident, precum și despre disputa epistolară istorico-filosofică dintre A.S. Pușkin și A. Mickiewicz, vezi excelențele studii ale lui A.V. Lipatov și I.O. Șaitanov. Despre rolul jucat de revolta poloneză din 1830 în consolidarea imaginii negative a Poloniei în literatura rusă, vezi lucrarea lui V.A. Horev, *Polşa i poliaki glazami russkih literatoro*.

14. Din literatura recent apărută și consacrată relațiilor dintre Pușkin și Mickiewicz – atât la nivel personal, cât și poetic – vezi valoroasa monografie a lui D.P. Ivinskii, *Pușkin i Mițkievici. Istoriia literaturnih vzaimootnoșenii*, Moscova, 2003.

15. Așa cum remarcă I. Șaitanov, în 1830, Polonia a căutat sprijin european, promițând Europei apărare față de amenințarea rusă. Astfel, în manifestul Seimului din 6 decembrie 1830, în care era anunțat începutul revoltei, era menționată și misiunea revoluționarilor „de a nu permite accesul hoardelor nordice sălbatice până în Europa [...] și de a apăra drepturile popoarelor europene“, în vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 83.

16. Aleksandr Ivanovici Odoevski (1803-1832), poet rus, participant la revolta decembriștilor din 1825. Cea mai cunoscută operă a sa este poezia de răspuns, scrisă în 1827, la mesajul lui Pușkin, *Celor din Siberia* (n. trad.).

17. Istoricul rus se referă la revolta polonezilor din teritoriile ocupate de Rusia (n. trad.).

18. Fără îndoială că disputele ruso-polone au avut drept consecință marginalizarea, în Polonia, a ideii privind comuniunea slavilor, fără însă ca ele să excludă definitiv această idee din gândirea socială poloneză, mai ales că actualizarea disputelor putea contribui la consolidarea amenințării privind germanizarea și asimilarea polonezilor din teritoriul polonez aflat sub autoritatea Prusiei. În mod evident, varianta poloneză a slaviofilismului se afla în contradicție cu panslavismul rus. În același timp, slavofilismul polonez nu erau străin nici el de concepțiile austro-slaviste. În legătură cu aceasta, trebuie avut în vedere că și oamenii politici polonezi cei mai loiali Habsburgilor nu uitaseră valorile naționale poloneze.

19. Cursul țarismului spre depolonizarea regiunilor occidentale ale Imperiului rus a găsit înțelegere în Prusia, iar din 1871 în Imperiul german, unde autoritățile (*germane* – n. trad.) au promovat în teritoriile poloneze o politică asemănătoare și, probabil, cu metode nu mai puțin dure. În 1903, într-o conversație cu un agent militar rus, împăratul Wilhelm al II-lea observa că „este un popor (*cel polonez* – n. trad.) extrem de periculos. În raport cu el nu poate fi vorba despre o altfel de atitudine, decât aceea de a-l menține în permanență sub călcâi“. În timp ce spunea aceste cuvinte „fața mobilă a împăratului dobândise o expresie de cruzime,

ochii căpătând sclipiri dușmănoase, iar hotărârea sa era atât de evidentă încât sentimentele nu lăsau loc de îndoială privind punerea în practică a celor spuse“. Potrivit agentului militar rus, acest lucru însemna „dificultăți și nu puține bătăi de cap pentru Germania“. Vezi E. Iu. Sergheev, Artiom A. Ulunian, *Ne podležiti oğlașeniū. Voennie aghenti Rossiskoi imperii v Evrope (1900-1914)*, Moscova, 1999, p. 72.

20. La aceasta putem adăuga faptul că, în ceea ce privește dezvoltarea culturii poloneze, condițiile au fost mult mai favorabile în centrul Imperiului Rus decât în teritoriile poloneze aflate sub autoritatea Rusiei. La cumpăna secolelor (XIX și XX – *n. trad.*), la Petersburg, unde trăiau mai mult de 150.000 de polonezi, societățile poloneze, revistele și editurile beneficiau de o libertate considerabilă în comparație cu cele de la Varșovia sau Vilnius; cărțile care în Polonia nu puteau trece prin sita cenzurii poloneze, erau editate în capitală fără mari probleme.

21. Ivan Sergheevici Aksakov (1823-1886), poet, critic și ziarist rus. Adept al curentului panslavist (*n. trad.*).

22. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 85.

23. Sub influența, de netăgăduit, a lui V. Soloviov, M. Zdzehovski a insistat asupra ideii de unire a catolicismului cu ortodoxia, curățată de depuneri. Acordând atenție apropierea spirituale dintre utopiile mesianice rusă și poloneză, el credea în mod mistic în vocația înaltă a celor două popoare de a vindeca moral o Europă aflată pe moarte din cauza materialismului. Totodată, el regreta sincer faptul că misiunea spirituală a ortodoxiei, la care visaseră slavofilii ruși timpurii, fusese înlocuită ulterior, în perioada slavofilismului târziu, cu ideea luptei politice împotriva Occidentului și cu dorința arzătoare de a-l supune. Vezi studiul lui A. Razin din vol. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*.

24. *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 16.

25. În prima jumătate a secolului XX, scriitoarea M. Dombrovskaja a reușit să înțeleagă și să redea cu o puternică forță artistică psihologia acestora care, reușind să treacă peste ofensele nemeritate, au depășit ideile preconcepute, cedând farmecului unei literaturi uriașe. „O oarece curiozitate chinuitoare – povestește Dombrovskaja cu privire la starea eroinei sale – a atras-o spre cărțile rusești [...] Iar din aceste opere răzbătea un farmec de neînvins, pentru a-i spori, parcă, calvarul; ea trăia în atmosfera lor ca într-o vrajă [...] și țipa la ele, așa ca din vis sau dintr-un delir febril: «Toate acestea sunt minciuni de cea mai joasă speță!». Și din nou era atrasă de ele, asemeni bețivului de vin, și se gândea: «Dar, poate că acesta este purul adevăr despre ele, iar gimnaziul și persecuțiile nu sunt altceva decât minciuni și comploturi ale ticăloșilor, care nu doresc ca oamenii să se cunoască și să se înțeleagă unii pe ceilalți!». Și privea, cu ochii

larg deschiși și nedumeriți, spre străfundurile sumbrei tragedii: tragedia discordiei dintre oameni“, *Ibidem*, p. 197.

26. Acei gânditori polonezi, pentru care aspirațiile slavofile ale Rusiei nu reprezentau vorbe goale, excludeau, câteodată, autoritățile ruse din comunitatea slavofilă, argumentând prin faptul că germanii aveau o pondere considerabilă în conducerea țării. Astfel, un om de litere polonez considera că poporul rus este „sclavul unei dinastii străine“, *Ibidem*, p. 14. Este adevărat că o astfel de poziție a provocat și reacții negative: unii dintre publiciștii polonezi au evidențiat tactica inconștientă folosită de către acei ruși, cu scopul de a delimita clar poporul de guvern, dorind, într-un fel, să-și decline orice responsabilitate față de asuprirea polonezilor, ca și cum, în realitate, guvernul era format din străini care preluseră puterea, *Ibidem*, p. 96.

27. L.E. Gorizontov, *Paradoksi imperskoi politiki: poliaki v Rossii i russkie v Polše*, Moscova, 1999.

28. Este vorba despre Legea electorală, pe baza căreia urmau să se organizeze alegerile pentru cea de-a III-a Dumă. Documentul a fost adoptat după dizolvarea celei de-a II-a Dume (*n. trad.*), A.S. Orlov, V.A. Gheorghiev, N.G. Gheorghieva, T.A. Sivohina, *Hrestomatiia po istorii Rossii*, Moscova, 2001, pp. 368-370.

29. Au existat – este adevărat – și excepții de la regulă. Astfel, un funcționar de rang înalt al Ministerului Afacerilor Străine, contele Trubețkoi, a propus repararea greșelii, cum considera el împărțirea Republicii poloneze. Potrivit lui, polonezilor trebuia să li se confere acele drepturi pe care le avuseseră în Galiția, în timpul stăpânirii austriece, când beneficiau de autonomie. Astfel, Rusia ar fi obținut o mai mare libertate de acțiune pe arena internațională. La nivel înalt însă, astfel de propuneri nu au găsit sprijin.

30. În pofida declarațiilor zgomotoase ale elitei imperiale, aceasta nu a fost înclinată să facă concesii importante. O mărturie în acest sens o reprezintă demisia forțată, în 1916, a ministrului Afacerilor Străine, S.D. Sazonov, după ce acesta prezentase un proiect care prevedea acordarea autonomiei Regatului Polonez, proiect, care, pe fondul situației politice din Rusia, era perceput ca fiind radical.

31. În legătură cu aceasta, trebuie luat în considerare și interesul avut de către Pilsudski și anturajul său în existența unei Rusii roșii, deoarece doar într-un astfel de caz Polonia putea fi necesară Occidentului, în calitatea de stat component al cordonului sanitar (*care să izoleze Rusia – n. trad.*). O Rusie albă putea oricând să se înțeleagă cu Occidentul pe seama Poloniei.

32. Acestei probleme i-a fost consacrată o vastă literatură. Dintre publicațiile recent apărute amintim doar pe V.A. Tokarev, *Kara nam! Kara: pol-*

skaia tema v predvoennom kino (1939-1941), *Otecestvennaia istoriia* 6, 2003; V.A. Nevejin, *Polşa v sovetskoj propagande, 1939-1941*, în vol. *Ros-siia i vneşnii mir: dialog kulturî*, Moscova, 1997.

33. Cu toate că masiva campanie de propagandă antipoloneză era dusă prin toate mijloacele, noua ideologie acorda spaţii largi pentru crearea unor imagini diverse, mult mai percutante, a societăţii poloneze: „polonezii albi“ luptă cu duritate împotriva reprezentanţilor poporului muncitor, asuprit tot de către ei; sub influenţa generată de revoluţia rusă, în care un rol important îl avuseseră revoluţionarii de origine poloneză, a fost pus în circulaţie modelul revoluţionarului polonez. Astfel, stereotipurilor deja existente în conştiinţa colectivă rusă, li s-a adăugat şi imaginea luptei de clasă.

34. Autorul are în vedere negocierile privind semnarea Pactului Molotov-Ribbentrop şi modul în care Uniunea Sovietică, în perioada 1939-1940, a pus în practică prevederile acestuia (*n. trad.*).

35. „Cercurile conducătoare poloneze s-au lăudat nu de puţine ori cu «trăinicia» statului lor şi cu «puterea» armatei sale. Însă a fost de ajuns o rapidă lovitură asupra Poloniei, iniţial, din partea armatei germane, iar, ulterior, din partea Armatei Roşii, pentru a nu mai rămâne nimic din acest copil monstruos al Tratatului de la Versailles, care a trăit asuprind celelalte naţionalităţi. «Politica tradiţională» a zig-zag-urilor şi jocurilor fără de principii (*ale Poloniei – n. trad.*) între Germania şi URSS, s-a dovedit ineficace şi a falimentat“, afirma Molotov la o şedinţă a Sovietului Suprem al URSS, din 31 octombrie 1939. Vezi cuvântarea sa în *Pravda*, din 1 noiembrie 1939.

36. Amintirile despre confruntarea sovieto-poloneză din anii '20, în cadrul sistemului versaillez, şi finalul ei dramatic, în septembrie 1939, se întipărise atât de profund în mentalul colectiv polonez, încât acest lucru avea să greveze asupra relaţiilor dintre partidele frăţeşti chiar şi după cel de-Al Doilea Război Mondial. Când în noiembrie 1956, la Plenara CC al Partidului Muncitoresc Unit Polonez, pentru prima oară şi fără încuviinţarea Moscovei, a fost reînnoită conducerea partidului, Nikita Hruşciiov şi tovarăşii săi, sosiţi fără invitaţie la Varşovia pentru a „instaura ordinea“, au fost nevoiţi să suporte un „duş rece“ la Palatul Belvedere. Merita să i se dea replica lui Molotov, care vorbea despre sentimentul de solidaritate internaţionalistă şi, de aceea, Gomulka l-a întrerupt: „Iar dumneavoastră, tovarăşe Molotov, ar fi mai bine ca aici să tăceţi. Poporul polonez nu va uita niciodată cuvintele dumneavoastră referitoare la «avortul sistemului versaillez», care, în sfârşit, a încetat să mai existe“. Vezi, pe larg, A.M. Orehov, *K istorii polsko-sovetskih peregovorov 19 oktiabria 1956 g. v Belvedere (po novim materialam)*, în vol. *Konflikti v poslevoennom razvitiî vostocinoevropeiskih stran*, Moscova, 1997, pp. 130-156.

37. Vezi stenograma de conversație dintre Stalin și delegația guvernului polonez din emigrație, condusă de premierul S. Mikolajczyk, din 3 august 1944, în vol. *Sovetskii faktor v Vostocinoi Evrope, 1944-1953. Dokumenti, tom 1, 1944-1948*, red. resp. T.V. Volokitina, Moscova, 1999.

38. În rapoartele secrete din acele vremuri – întocmite de activiștii politici din cadrul Armatei Roșii – despre starea de spirit a inteligenței poloneze cel mai des erau menționate în mod deschis, profundele stereotipuri antiruse (nemaivorbind, deja, despre cele antisovietice). În pofda existenței lor, chiar și oamenii politici și intelectualii anticomuniști vedeau în URSS principalul garant al graniței germano-poloneze, stabilită cu prețul pierderii de către Polonia a unora dintre cele mai importante centre culturale ale sale: Lvov-ul și regiunile răsăritene. Alipirea noilor teritorii din nord-vest, dobândirea unei largi ieșiri la mare și transformarea unui stat multinațional, așa cum fusese anterior Polonia, într-unul mononațional, atenuaseră, într-o mare măsură, durerea provocată de pierderile teritoriale din est și conferiseră noului stat polonez nu puține atuuri geo- și etnopolitice. Într-unul din rapoartele trimise în toamna anului 1946 de către Direcția Politică a Armatei se propunea folosirea activă în campania propagandistică antioccidentală a faptului că faimosul discurs al lui Churchill de la Fulton fusese perceput în Polonia (chiar și de către adversarii comuniștilor) ca o luare de poziție a liderului conservatorilor britanici, exprimând îndoiele în privința unei probleme atât de importantă (*pentru polonezi – n. trad.*), ca aceea a revizuirii granițelor dintre Polonia și Germania, *Rossiiskii Gosudarstvennii Arhiv Soțialno-Politieskoi Istorii* (RGASPI), fond 17, opis 125, dosar 391, f. 12-15; vezi și dosarul nr. 320. Autorii care insistă, mai ales, asupra traumei psihologice suferită de conștiința națională poloneză în urma pierderii unor teritorii care au fost alipite Ucrainei, Bielorusiei și Lituania, trebuie să aibă în vedere și cele mai sus afirmate.

39. Rezistența antinazistă din Polonia, subordonată guvernului în exil de la Londra (*n. trad.*)

40. Suntem de acord cu faptul că represiunile în masă au devenit unul dintre factorii istorici cei mai puternici, care au contribuit la consolidarea și menținerea, până în zilele noastre, a unora dintre stereotipurile și clișeele referitoare la Rusia și ruși. Pe de altă parte, reprezentările constante de la nivelul opiniei publice poloneze, referitoare la caracterul amplu al represiunii sovietice și la victimele poloneze, necesită clarificări și ajustări.

41. La nivelul elitei comuniste poloneze au existat dispute principiale în problema caracterului relațiilor cu partenerul sovietic. Spre deosebire de W. Gomulka, care dorea instituirea unor relații de egalitate, „grupul de la Moscova” de la nivelul conducerii Partidului Unit Muncitoresc Polo-

nez, condus de B. Bierut, se supunea orbește dictatului Kremlinului și noii conjuncturi politice (era o anumită logică în comportamentul celor din urmă). Exista, de asemenea, o reală îngrijorare potrivit căreia dacă Polonia se opunea impunerii modelului stalinist, ea nu numai că urma să aibă soarta Iugoslaviei, de după 1948, dar urma să fie și lipsită de teritoriile luate de la Germania. Considerăm că problema prețului pe care ar fi putut Polonia să-l plătească pentru încălcarea liniei stabilită de Kominform se află încă și astăzi în discuție.

42. În perioada stalinistă, izolarea cetățenilor din primul stat socialist din lume, chiar în raport cu frații lor întru socialism, a contribuit la formarea unei imagini literare a Poloniei, care, cel mai adesea, era ruptă de realitatea ilustrată de tezele propagandistice privind prietenia frățească, cooperarea, eforturile comune etc. În perioada dezghețului hrușciovist, când legăturile dintre țările socialiste s-au extins, iar menghina normativelor realismului socialist slăbise, motivele poloneze au început să apară tot mai des în operele de artă. Vezi, *Poliaki i russkie v glazah drug druga*, p. 129.

Cum poate fi citit Kogălniceanu? Un studiu despre istorie și ideologie¹

Victor Rizescu

Lecturi ale istoriei

În câte feluri a putut fi citit un clasic de secol XIX în România începutului de secol XX? Cei care iau post-modernismul în serios nu vor pune mare preț pe o asemenea întrebare: ei ne-au avertizat de mult că ne așteaptă o vreme când istoria intelectuală va fi nevoită să abandoneze dialogul direct cu textul clasic, mulțumindu-se să ne ofere un inventar al lecturilor sale recente². Vom aluneca lin, cu alte cuvinte, printr-o junglă a interpretărilor concurente, alegerea uneia dintre ele nedepinzând, în cele din urmă, decât de propriile noastre mobiluri, interese și date culturale. Nu toată lumea este hotărâtă să meargă atât de departe: unii – să spunem dintru început că ne situăm de partea lor – vor susține că, dacă nu putem avea certitudinea cunoașterii obiective, dispunem măcar de criterii pentru a deosebi istoria veritabilă de cea ideologică, cercetarea mănătită de duhul adevărului de cea care nu face decât să mascheze angajamente și idealuri de altă natură³. Altfel spus, nu știm dacă am reușit să aflăm adevărul, dar știm cu siguranță când am încercat cu adevărat să îl atingem. Cunoaștere care ne-ar da și posibilitatea de a discerne în ce măsură alții s-au apropiat de același pol al obiectivității. Iar dacă descoperim că isto-

ria scrisă de ei este una partizană, atunci putem încerca să îi înțelegem resorturile: de ce și în ce fel istoria este deformată în oglinda ideologiei?

România primelor decenii ale secolului trecut a fost un teren propice pentru istorii partizane. Un prim ciclu al modernizării se încheiase, împreună cu prima rundă a dezbatărilor purtate în jurul dilemelor dezvoltării după modelul occidental pe care lumea românească îl adoptase ca orizont de referință în prima parte a secolului al XIX-lea. Familiile intelectuale ale veacului încheiat se reînnoiau, identitățile diferitelor orientări ideologice erau redefinite, dar filiațiile de idei care se înnodau astfel erau deseori marcate de problemele unor paternități incerte. Dacă unii dintre eroii fondatori ai diverselor grupări culturale aveau o apartenență clară și nedisputată la una dintre ele, alții puteau fi revendicați cu credibilitate de mai multe. Istoricii epocii au deci tendința de a rescrie istoria intelectuală a României după predilecțiile propriei doctrine politice și sociale, re poziționând figuri emblematice pe harta simbolică a culturii naționale, restabilind ierarhii și regândind genealogii intelectuale. Un veritabil „canon“ al domeniului nu exista încă⁴, de aceea epoca este plină de practicieni ambițioși și meticuloși ai canonizării.

În cele ce urmează, ne vom ocupa de un astfel de conflict al interpretărilor istorice: figura lui Mihail Kogălniceanu, considerată o personificare a pașoptismului „moldovenesc“ – excentric prin comparație cu mai caracteristica sa versiune „muntenească“ –, a fost interpretată succesiv, în primele trei decenii ale secolului XX, de pe pozițiile mai multor familii intelectuale. Așa cum vom vedea, aceste interpretări au jucat un rol important în chiar auto-definirea respectivelor orientări ideologice. Vom parcurge evantaiul lecturilor celebre ale lui Kogălniceanu, pentru a reliefa mai clar caracterul oarecum paradoxal al uneia mai puțin cu-

noscute. Poporanistul Ibrăileanu, naționalistul tradițional Iorga și modernistul liberal Lovinescu ne-au oferit, fiecare dintre ei, o imagine a gândirii lui Kogălniceanu devenită inseparabilă de imaginea curentă pe care ne-o facem despre grupările de care ei au aparținut. Prin contrast, cea mai amplă și totodată mai puțin faimoasă dintre lecturile de epocă ale lui Kogălniceanu se situează în răspărul clasificărilor convenționale referitoare la viața intelectuală interbelică și ne obligă să ne reconsiderăm reprezentarea curentă despre școala de gândire pe care autorul său a servit-o: naționalistul ortodoxist Radu Dragnea, discipol al lui Iorga și Nichifor Crainic și figură centrală a gândirismului, îl citește pe pașoptist într-o cheie ce nu pare a face parte din recuzita obișnuită a tradiționalismului religios din anii douăzeci. Vom încerca să dăm o explicație pentru această apariție insolită.

Nu este vorba despre lipsă de coerență: monografia lui Dragnea nu este pur și simplu o piesă de erudiție fără legătură cu afilierea ideologică a autorului. Dimpotrivă, ea se prezintă ca o veritabilă carte politică, având ambiția de a pune pe baze mai solide și a oferi justificări mai convingătoare pentru aceleași crezuri ideologice. Autorul său nu dezertează temporar de la convingerile ortodoxismului doctrinar, pentru a se abandona satisfacțiilor științei obiective. El leagă istoria pe care o scrie de doctrina pe care o slujește. Este vorba, însă – în mai mare măsură decât în cazul celorlalți interpreți ai lui Kogălniceanu –, despre o relație biunivocă: nu doar istoria este remodelată după urgențele partizanatului ideologic, dar ideologia însăși este nevoită să se reconfigureze parțial după chipul personajului istoric. Din acest motiv, figura lui Kogălniceanu pe care ne-o propune Dragnea ne oferă nu doar o interpretare inedită a pașoptismului, ci și o fațetă surprinzătoare a gândirismului interbelic. Vom încerca deci să deslușim înfățișarea lui Kogălni-

ceanu, a „culturii moldovenești“ și a pașoptismului în oglinda gândirismului, și nu mai puțin înfățișarea gândirismului în oglinda exercițiului de erudiție istorică al lui Radu Dragnea și a figurii lui Mihail Kogălniceanu. Pentru aceasta, vom zăbovi însă mai întâi asupra felului în care Garabet Ibrăileanu, Nicolae Iorga și Eugen Lovinescu participă la același joc de oglinzi paralele între două epoci istorice.

Kogălniceanu în lectură poporanistă

Cele două texte principale ale poporanismului⁵ au apărut cam în același timp: *Social-democratism sau poporanism?* al lui Stere în *Viața românească*, în 1907-1908; *Spiritul critic în cultura românească* al lui Ibrăileanu între 1905 și 1908, în aceeași revistă – primele capitole în *Curentul nou* –, și în 1909 în volum. Exprimă ele aceeași viziune? Stere a fost teoreticianul social al grupării⁶, Ibrăileanu principala sa voce în domeniul teoriei culturale. Formează oare cele două pledoarii un tot coerent? Lucrarea lui Stere cuprinde toate notele distinctive ale populismului agrar est-european⁷. Ea caută să delegitimeze deopotrivă modernizarea industrială sub auspiciile unui stat burghez și soluția socialistă, ca alternative de dezvoltare pentru societățile înapoiate de la periferia Europei. Le opune, ca răspunsuri la dilemele modernizării, economia țărănească bazată pe mica proprietate și corespondentul său politic – mai vag definit – al „democrației rurale“. Aceste opțiuni îl plasează în mod clar pe Stere în categoria largă a „tradiționalismului“, chiar dacă în extrema sa stângă, democratică. Deși gândirea sa se exprimă în limbajul economiei politice occidentale și nu în cel al naționalismului cultural, antisemitismul pe care îl profesază – chiar dacă motivat, din nou, de considerente sociale și economice – conferă întregii construcții un vag aer vetust și anti-modern⁸. Oricum, fără a fi preocupat în principal de aceasta, Stere consideră că formele culturale trebuie

ajustate după nevoile mediului social, deci literatura poporanistă urmează să dezvolte temele specifice unei societăți care și-a asumat condiția ruralității pentru o perioadă nedefinită de timp. Se regăsesc oare aceleași idei în cartea lui Ibrăileanu?

După toate aparențele, ar trebui să răspundem negativ. Refăcând istoria „spiritului critic“ pe parcursul secolului al XIX-lea, Ibrăileanu pare să pună pe baze mai solide, și totodată să de-dramatizeze, concepția junimistă despre adoptarea circumspectă a formelor civilizației occidentale, care trebuiesc selectate după configurația fondului românesc. „Criticismul“ asociat până deunăzi exclusiv cu Junimea ar apărea, astfel, cu atât mai credibil cu cât Ibrăileanu îi dezvăluie origini mai îndepărtate decât articolele lui Maiorescu de la 1868 și o istorie sinuoasă în decursul căreia s-a metamorfozat după chipurile caracteristice ale fiecărei vârste a culturii române. Nemaiputând fi suspectat de a exprima o poziție sectară, pierzându-și orice alură exotică de teorie socială germană, el este definitiv împământenit și oficializat. În același timp, arătând că spiritul critic opera deja de câteva decenii bune la vremea când junimiștii îi deplângeau absența și se erijau în descoperitori ai săi, Ibrăileanu pare să reducă substanțial din acuitatea criticii junimiste la adresa alcătuirilor sociale existente în România: dacă spiritul critic – indiferent cât de fragil – a filtrat împrumuturile din Occident de la începuturile modernizării, este puțin probabil ca lumea românească să fie atât de disfuncțională cum vor junimiștii să ne facă să credem, pentru a-și apăra pretențiile de originalitate. Dacă societatea românească a dezvoltat de la bun început reflexele culturale necesare pentru a o feri de ravagiile occidentalizării febrile și imitative, rezultă că modernizarea este așezată pe o cale bună, prin urmare atitudinea prea sceptică față de perspectivele ei a maioreșcenilor este nefondată. Orientarea de ansamblu a criticii literare a lui Ibrăileanu⁹, și profilul lite-

rar pe care îl va căpăta revista *Viața românească* sub conducerea sa, par să susțină aceeași apreciere: format la școala criticii sociale poporaniste, Ibrăileanu devine un critic al culturii cu o orientare mai degrabă modernistă, aproape identică celei pe care o va reprezenta, puțin mai târziu, Eugen Lovinescu, și pe care suntem obișnuiți să o asociem cu figura celui din urmă. Validând în același timp occidentalizarea și exigența junimistă de „autenticitate“, Ibrăileanu pare să ofere punctul de intersecție al tradiționalismului și al optimismului modernizator. În ce fel se articulează, atunci, cele două texte emblematice ale grupării poporaniste de la începutul secolului XX?

Citită mai atent, cartea lui Ibrăileanu nu ne mai apare ca o încercare de arheologie a ideilor junimiste înainte de momentul Maiorescu, ci ca o tentativă de a priva Junimea de monopolul pe care îl revendica asupra retoricii dezvoltării organice și a occidentalizării graduale. Ea distinge vârstele succesive ale spiritului critic nu pentru a rememora epopeea unor achiziții continue pe aceeași linie de dezvoltare, ci pentru a trasa istoria unui declin, a marca o ruptură și a recupera, în cele din urmă, un tip de gândire pe care memoria culturală a românilor îl pierduse. Fractura pe care o identifică Ibrăileanu în evoluția spiritului critic este reprezentată chiar de către Junimea, și marchează momentul în care discursul autenticității – aplicat mai ales domeniului culturii care trebuie ferită de dezrădăcinare prin imitație neinspirată¹⁰ – este transformat într-o retorică a reacțiunii – aplicată fără discriminare tuturor segmentelor societății, și în special domeniului politic. După patru decenii în care fuseseră propagate prin vocea conservatorismului junimist, ideea „formelor fără fond“ și temele intelectuale derivate din ea ajunseseră să fie privite ca o marcă distinctivă a dreptei politice. Ibrăileanu le revendică spre folosul stângii¹¹, a cărei cea mai caracteristică întrupare – după eclipsa temporară a socialismului marxist prin dizolvarea partidului social-de-

mocrat în 1899 – era chiar gruparea poporanistă. Junimismul se definise ca anti-paşoptism, iar imaginea paşoptismului pe care căutase să o impună era cea a unei forme privilegiate de modernism ne-critic. Cum entuziasmul imitativ al epocii de la 1848 fusese însoțit de fervoare democratică, liberalism superficial și utopism al dreptății sociale, se părea că formula politică a dreptei junimiste reprezenta cel mai sigur antidot nu numai împotriva derivelor stângii, dar și împotriva modernizării prin imitație imprudentă. Descoperind versiunea paşoptistă a criticismului, în persoana unor Asachi, Negruzzi, Russo și mai presus de toți Kogălniceanu, poporanistul zdruncină această identificare a reformismului de stânga cu tarele occidentalizării emulative și cu peisajul dezolant al formelor goale. Demonstrând că ideile modernizării graduale se născuseră, inițial, în laboratorul democratismului paşoptist, Ibrăileanu poate prezenta deci versiunea conservatoare a acelorași idei ca pe o subversiune ilegală și o falsificare.

Avatarurile paşoptiste ale „spiritului critic“, ne spune Ibrăileanu, au fost indisociabile de o opțiune fermă pentru „constituționalism liberal“¹². Opțiune care nu se datorează, așa cum greșit afirmă istoria intelectuală de sorginte junimistă – prin glasul lui Constantin Rădulescu-Motru, de exemplu –, unei aplecări a revoluționarilor către „raționalism, slăbiciune intelectuală, șarlatanism“ (p. 72). Într-adevăr, „acei care atacă pe cei de la 1848 ca pe niște șarlatani raționaliști ignorează istoria românilor“ (p. 74). Ei ignoră faptul că gânditorii critici ai epocii, care nu sunt alții decât unii dintre cei mai importanți lideri revoluționari ai acelorași vremuri, „sunt constituționaliști liberali, din pricina împrejurărilor din țara și din epoca în care ei trăiesc și luptă“ (p. 75). Ei reprezintă „clasa boiernașilor, care, neglijată, departe de putere, devenise o clasă democratică [...] și, [...] ca orice clasă revoluționară, reprezentanta tuturor claselor dezmoștenite“ (p. 72). Atâta timp cât acest tip de cri-

ticism a acționat ca o frână împotriva tentațiilor modernizării imitative, aptitudinea critică a mers mână în mână cu o viziune politică democratică și liberală, și o tendință către reforme sociale: Kogălniceanu „vrea să avem o literatură nouă și este partizan al influenței literaturilor străine, dar dă în același timp scriitorilor un îndreptar prin cronicile pe care le dezgroapă și prin literatura poporană. El vrea să schimbe organizarea țării, dar în același timp studiază istoria trecutului și starea actuală de atunci a țărilor române, ca să știe ce li se potrivește și ce nu din ce poate fi importat. [...] Și câtă vreme acest organizator al României moderne este omul care imprimă tuturor fenomenelor sociale concepția sa – până pe la 1866 –, spiritul novator și spiritul critic merg împreună într-o fericită sinteză“ (pp. 216-217).

Prin opoziție, Maiorescu „avea dispreț și neîncredere față de constituționalismul liberal“ (p. 85). Condamnând formele goale în numele evoluționismului, el își deghizează în veșmintele științei imparțiale predispozițiile sociale și interesele de clasă. Crezând că se ridică deasupra condiționărilor sociale, „junimiștii au avut pretenția [...] că asistă [...] la fenomenele politice, sociale și culturale și că le definesc din punct de vedere obiectiv, al adevărului pur“ (p. 87). A fost o pretenție naivă sau o distorsiune interesată, căci „în chestii de ideal, cum sunt chestiile sociale, nici nu poate fi vorba de oglindirea realității, logica luptătorului e condiționată de scopul pe care-l urmărește“ (p. 87). Iar „dacă în ideologia patruzeciopistă vorbește instinctul revoluționar, dorința de renovare, în ideologia junimistă vorbește instinctul reacționar, tendința de rezistență la inovațiuni“ (p. 87). Pe versantul său cultural, junimismul este un exercițiu de spirit critic pașoptist, cu notele sale specifice. Pe versantul politic, el este o negație a spiritului acelorași timpuri. În pledoaria Junimii, ne spune Ibrăileanu, „se pot deosebi două lucruri: lupta împotriva înnoirilor lingvistice, în care [junimiștii] continuă vechea școală critică și în care au avut

dreptate [...] și lupta împotriva înnoirilor sociale și politice, care este o noutate față de vechea școală critică și în care n-au avut dreptate“ (p. 89). De fapt, junimismul Junimii nu este decât încarnarea cea mai caracteristică a unor tendințe sociale și culturale care au bântuit lumea românească de la începuturile modernizării, luând chipuri foarte diferite: „în adevăr, junimismul este mai mult o stare sufletească vagă, un sentiment, decât o teorie bine definită“. El „este [...] recomandarea de a ne feri de importarea civilizației sau, mai degrabă, recomandarea unei precauțiuni exagerate când e vorba de a importa această civilizație. Este nerecunoașterea utilității de a transforma România într-o țară cu caracter curat european, după asemănarea celor din Apus și mai ales după asemănarea Franței, care a zguduit din temelie toate așezările politice și sociale din Europa“ (pp. 87-88). Om cu sensibilitate politică democratică, Ibrăileanu nu își poate ascunde repulsia față de falșii profeți ai spiritului critic, a căror gândire reacționară nu poate invoca nici măcar beneficiul sincerității: aducând cu ei formulele științei sociale evoluționiste din Occident, junimiștii sunt suspendați între lumea occidentală în a cărei ambianță transplantată în România se consideră îndrituiți să trăiască și lumea românească, pe care o vor veșnic ținută într-o stare de înapoiere și căreia îi neagă puterea de a asimila lecțiile Occidentului la care ei înșiși se dovediseră atât de permeabili. Într-adevăr, „junimiștii n-au fost cu totul împotriva introducerii formelor noi de viață în țara noastră [...] Ei, pentru dâșii, au fost pentru transplantarea în mare; au fost împotriva acestei transplantări pentru majoritatea țării. [...] N-au renunțat, pentru dâșii, la nici una din achizițiile civilizației europene, în domeniul politic n-ar fi renunțat, desigur, la nici o libertate, la nici una din binefacerile aduse omenirii de marea Revoluție Franceză (acea «epidemie morală» a dlui Maiorescu). [...] Junimiștilor nu le-a plăcut [...] ca de aceste achiziții să se folosească masa cea mare a po-

porului român. Din această cauză – civilizația numai pentru ei – doctrina aceasta a fost egoistă și a repugnat întotdeauna spiritelor generoase“ (pp. 88-89).

Oricât de transparentă ar fi – cum crede Ibrăileanu – ipocrizia Junimii, această doctrină pernicioasă s-a dovedit capabilă să seducă o bună parte a publicului cultivat românesc, dând naștere la alte rătăcirii intelectuale nu mai puțin primejdioase, și înmulțind soluțiile eronate la problemele modernizării. Odată capturat de Junimea și transpus în limbajul reacțiunii, discursul gradualismului și continuității istorice – opus modernizării entuziaste „în manieră valahă“ – a putut suferi în scurtă vreme alte câteva mutații. Astfel, nutrindu-se din pesimismul Junimii, Eminescu a putut evolua către utopia regresivă și naționalismul anti-modern. El a putut propune „idealul (și uneori și programul) politic și social“ ce se poate rezuma prin „reîntoarcerea la trecut“. Hrănindu-se din aceeași sursă, socialiștii – și ei, la origine, niște tradiționaliști nostalgici de ascendență junimistă – propun ca soluție utopia lor progresistă. Deosebirea dintre cele două programe utopice nu este atât de radicală cum ar putea părea: amândouă provin din înțelegerea realităților prezente în spiritul filosofiei formelor fără fond, pe care atât naționalismul de dreapta cât și socialismul tradiționalist o ajustează pentru a rezona cu interesele claselor de jos, cel mai puternic lovite de primul șoc al modernizării. Deși se despart în privința soluțiilor, „în critica societății Eminescu și socialiștii seamănă perfect“ (p. 171). Dacă „unora li s-ar părea că socialiștii [...] au plecat de la niște teorii citite în cărți“, în realitate „ei au plecat de la dureri și interese adevărate, de la aceleași dureri și interese de la care a plecat și Eminescu“ (p. 161). În numele acelorași interese ale „țăranimii, ale răzeșilor și ale meseriașilor, și aproape deloc ale născândului proletariat“ (p. 161), „socialiștii, pe căi deosebite de ale lui Eminescu, dar care de cele mai multe ori se întâlnesc, au făcut același proces al aceleiași organizări so-

cială“ (p. 162). Ca răspunsuri la o întrebare greșit formulată – și formulată astfel de către Junimea –, soluțiile pe care le indică Eminescu și socialiștii pentru problemele modernizării nu sunt nici ele atât de diferite cum par la prima vedere. Fie că se refugiază în trecutul imaginar fie că visează la utopia marxistă, și unul și ceilalți se dovedesc incapabili să identifice o formulă a progresului. Ei ne oferă programe de stopare a acelei modernizări pe care nu o pot concepe altfel decât sub chipul formelor fără fond: „și Eminescu și socialiștii se mărginesc la un program, mai vag al lui Eminescu, mai precis al socialiștilor, un program favorabil claselor mici și țărănimii“ (p. 172).

Nu numai critica socială a fost împinsă pe căi greșite prin subtila subversiune intelectuală junimistă. Fără a mai beneficia de corectivul constant al spiritului critic sănătos, prin vocea pașoptismului moldovenesc, liberalismul valah a devenit prizonierul înclinațiilor sale către politici de modernizare mecanice și ne-critice. Dacă în epoca lui Kogălniceanu cultura critică și politica modernizatoare mergeau mână în mână, după momentul Junimii „aceste două tendințe se separă. Liberalismul muntean, în manifestările lui extreme, rămâne să reprezinte spiritul novator; junimismul moldovenesc rămâne să reprezinte spiritul critic, negativ. Această ruptură a fost o nenorocire pentru istoria contemporană a României. Unii merg fără discernământul trebuitor; ceilalți neagă necontenit utilizarea întregii opere a celor dintâi. Unii merg fără un plan bine definit; ceilalți vor să rămânem pe loc“ (p. 172).

La începutul secolului XX, toate modelele de dezvoltare care se impuseseră pe scena culturală se dovedesc falimentare: „Junimea vrea să stăm pe loc, dacă nu chiar să ne întoarcem puțin îndărăt. Eminescu vrea să ne întoarcem îndărăt. Socialiștii vor să sărim cine știe unde, în necunoscut“. De aceea, „starea politico-socială e atât de rea, încât nu este nimeni să n-o constate cu durere. Și suntem siguri că

dacă spiritul novator ar fi mers alături cu spiritul critic, [...] ca în persoana lui Kogălniceanu, [...] țara noastră ar avea astăzi un alt aspect“ (pp. 217-218). Asociatul lui Constantin Stere nu o spune direct, dar este greu să ne înțelegem că terenul curățat astfel nu poate fi ocupat decât de o singură alternativă viabilă: anticipat de Stere și Ibrăileanu încă din anii 1893-1894, în paginile publicațiilor *Evenimentul*, *Adevărul* și *Evenimentul literar*, maturizat odată cu apariția *Vieții românești* în 1906 și expus pe larg de Stere în *Social-democratism sau poporanism?*, programul de dezvoltare al poporanismului agrarian este singurul răspuns potrivit la dilemele modernizării. El readuce spiritul critic în matca democratismului – acolo unde îi fusese locul de origine pe vremea lui Kogălniceanu – și întoarce spatele deopotrivă utopiilor tradiționaliste și celor socialiste, oferind un program politic și o viziune social-economică pe măsura nevoilor reale ale lumii românești.

Kogălniceanu în lectură sămănătoristă

La vremea când Ibrăileanu denunța eminescianismul ca pe o rătăcire utopică¹³ și pseudo-democratică, născută la confluența dintre jargonul evoluționist al Junimii și tendințele unui spirit capabil să rezoneze cu crizele profunde ale societății sale dar incapabil să reacționeze altfel față de ele decât prin refugierea într-un trecut imaginat, un influent curent intelectual se revendica deja de la gândirea politică a lui Eminescu. Nicolae Iorga, liderul său necontestat, își publicase primele volume de articole politice la cumpăna dintre secolele XIX și XX, și ele ne arată un autor înclinat mai degrabă către scepticismul modernizator pragmatic al junimismului decât către paseismul autohtonist al lui Eminescu¹⁴. Putem observa cum meditațiile sale asupra „problemei evreiești“ și a implicațiilor sale social-economice îl împing spre o concepție restrictivă a națiunii etnice¹⁵. Totuși, arti-

celele publicate de Iorga între 1903 și 1906 în paginile *Sămănătorului* nu exprimă, cu siguranță, un naționalism șovin sau o viziune politică din familia dreptei tradiționaliste¹⁶. Aceste tendințe se vor contura însă, în publicistica și activitatea publică a lui Iorga, după 1906, atunci când, părăsind *Sămănătorul*, el se asociază cu antisemitul A. C. Cuza pentru a propulsa o mișcare politică de orientare naționalistă din care, în 1910, avea să se nască Partidul Naționalist Democrat. Iorga transformă acum discursul junimist al dezvoltării organice într-o veritabilă filipică împotriva importurilor culturale, pe care le prezintă ca expunând cultura națională unei primejdii de iminentă dizolvare¹⁷. Înființat în 1906, ziarul *zău Neamul românesc* avea să exprime acest tip de naționalism pentru multe decenii. După 1908, *Sămănătorul* însuși se raliază noului curent: liderul său de acum, Aurel C. Popovici, fuzionează conservatorismul său de origine central-europeană cu proaspătul tradiționalism al Vechiului Regat. Revedicându-se deopotrivă de la Eminescu, Iorga și Cuza, el ne oferă cea mai accentuată expresie antebelică a naționalismului românesc de dreapta¹⁸.

Peste ani, rememorându-și cariera politică și ideologică, Iorga va prezenta geneza versiunii sale de naționalism cultural ca pe un protest împotriva tuturor grupărilor politice și intelectuale ale începutului de secol XX¹⁹. Junimismul apare ca nimic altceva decât una dintre ele, vinovat la fel ca toate celelalte pentru înghețul politic și osificarea culturală a acelor ani, pe fundalul cărora mișcarea sămănătoristă se înfățișează ca o infuzie de vitalitate salvatoare. Lucrurile s-au petrecut, totuși, în alt fel decât îi place lui Iorga să își aducă aminte: cotitura sa către „naționalismul democratic“ a urmat unei dezamăgiri politice în cadrul taberei junimiste²⁰. Cel puțin din punct de vedere biografic, noua orientare s-a născut – așa cum am văzut că și Ibrăileanu o prezintă – printr-o metamorfoză a conservatorismului junimist.

Dincolo de accidentele politice, continuitatea de discurs dintre cele două vârste ale gândirii „organiciste“ românești este evidentă. Ele nu fac decât să elaboreze, imprimând accente specifice, una dintre cele mai puternice idei-forță din reflecția politică a secolului al XIX-lea european: aceea potrivit căreia, pentru a avea rezultate benefice, inovațiile politice și sociale trebuie să decurgă natural, în continuitate cu evoluția istorică de durată a unei societăți sau comunități naționale²¹. Ambiguă și instabilă, metafora „organismului“ social poate fi încorporată în diferite construcții teoretice, iar istoria intelectuală românească, nu mai puțin decât cea europeană, ne oferă un evantai larg de asemenea interpretări ale sale. Linia de separație dintre varianta junimistă a organicismului și cea a naționalismului tradiționalist poate fi identificată acolo unde pledoaria conservatoare pentru autenticitate „în orizontul“ modernității se transformă într-un îndemn pentru restaurarea unor stări de lucruri pe care modernizarea a apucat să le dezrădăcineze. În primul caz, modernitatea occidentală rămâne o referință indiscutabilă, iar nereușita sa copie românească este respinsă pentru distorsiunile pe care le conține, datorate la rândul lor zelului imitativ. În cel de-al doilea caz, modelului occidental îi este contestat caracterul normativ, lumea românească prezentă fiind măsurată nu după etalonul Occidentului contemporan ci după cel al societății tradiționale românești, cu specificitatea sa ireductibilă la categorii abstracte. Pentru Maiorescu, Theodor Rosetti sau Rădulescu-Motru, privilegierea societății dizarmonice românești implică doar o pledoarie pentru reajustarea formelor și fondului în cadrele lumii moderne. Pentru Eminescu, Iorga sau Popovici, aceeași privilegiere implică recuperarea – sau inventarea – unor forme autohtone, după nevoile fondului național.

În euforia democratică a primilor ani postbelici, Iorga simte însă nevoia să își împrospețeze genealogia intelectuală conservatoare. Disociindu-se în viața politică de A. C. Cuza²²,

el își asociază retrospectiv doctrina cu o filieră a liberalismului și gândirii „progresiste” autohtone. Pentru junimism, eminescianism și iorghism deopotrivă, Partidul Liberal și pașoptismul reprezentaseră întotdeauna referințele negative privilegiate, exemple patente de raționalism uniformizator, lipsă de sensibilitate istorică și modernizare imitativă. Prin opoziție față de pașoptiști și de liberalii români, reprezentanții evoluției organice puteau reliefa virtuțile proprii concepții sociale, bazate pe ideea continuității istorice. Dacă junimiștii tindeau să creadă că liberalismul occidental nu purta nici o responsabilitate pentru tarele variantei sale românești, întreaga vină fiind atribuită falsificărilor imitative ale doctrinei la periferia Europei, naționaliștii ca Eminescu și Iorga au avut tendința de a extinde judecata negativă asupra tuturor varietăților de gândire „raționalistă”, fie ele occidentale sau românești. Cu ocazia unor conferințe organizate de Institutul Social Român în anii 1921-1923, Iorga se arată acum dispus să facă disocieri în interiorul liberalismului, identificând o anumită versiune a sa ce rezonază cu „istorismul” pe care întotdeauna îl profesase²³. Separarea pe care o făcuse Ibrăileanu între pașoptismul moldovenesc și cel muntenesc îi oferă cheia acestei re-interpretări.

Pe urmele poporanismului, Iorga deosebește și el liberalismul ideilor abstracte al Brătienilor de liberalismul organic al lui Kogălniceanu. El respinge deci „statul modern” român „întemeiat de idealști, de unii ideologi crescuți aiurea, fără cunoștința deplină a nației lor, fără să caute în urmă, când s-au întors de la studii, a cunoaște adânc această nație”²⁴. Recuză „constituția de la 1866” care „este izvorâtă dintr-o simplă operă de traducere a unei constituții apuse-ne”, și care „n-are absolut nici un fel de legătură cu trecutul nostru propriu”²⁵. Produs al pașoptismului muntean, actual constituțional „s-a făcut fără participarea factorului politic care era Kogălniceanu, singurul în legătură cu dezvoltarea noastră constituțională din trecut”²⁶. Aceasta pentru că cel care a fost „cea mai mare minte pe care a produs-o

nația românească”²⁷, „înțelegând politica organic, ca istorie, ca om care a trăit în toate realitățile țării sale” (p. 53), nu a fost capabil să clădească pe baza ideilor sale o mișcare politică aptă să le traducă în practică: „Mihail Kogălniceanu a răspuns cu succes misiunii ce-și luase în teoria lui, deși n-a putut răspunde cu atâta succes în practica lui, pentru că împrejurările [...] l-au împiedicat de a organiza ceva în jurul doctrinei lui, așa încât a fost un moment când a plecat steagul democrației naționale moldovenești în fața unei doctrine care avea desigur același naționalism, dar de față, [...] și astfel naționalismul democrat moldovenesc de pe la 1840 al lui Mihail Kogălniceanu a devenit un umil satelit al liberalismului bucureștean prin anii 1880” (pp. 49-50).

Naționalismul lui Iorga și liberalismul pașoptist moldovenesc se întâlnesc pe palierul democrației. Proiectând asupra figurii lui Kogălniceanu titulatura propriei grupări politice și redefinind-o pe aceasta din urmă ca pe o continuatoare a pașoptismului, Iorga pare să mute accentul politicii sale „naționalist democrate” dinspre termenul naționalismului – cu siguranță definitoriu la începuturile sale antebelice – înspre cel al democrației – cuvântul de ordine al anilor de după război: „Kogălniceanu a fixat principiul naționalismului democrat în întregime”, spune cu convingere fostul conservator. „Noi n-am avut să facem altceva, acum vreo zece-douăzeci de ani – douăzeci de ani, dacă vorbim de organizația noastră politică – decât să înviem doctrina lui Mihail Kogălniceanu. [...] N-am avut decât să scoatem din nou la iveală această doctrină, pe care o cred mântuitoare, de sub grămada, deopotrivă apăsătoare, a unor noi teorii falsificatoare și foarte dăunătoare” (p. 49).

Lăsând la o parte veridicitatea dubioasă a acestei redefiniri istorice și genealogice, să fie oare vorba despre o veritabilă re-inventare a politicii lui Iorga în jurul ideii democratice? Răspunsul poate fi afirmativ doar dacă acceptăm definiția extrem de particulară pe care el o dă „democrației”:

definiție care indică solidaritățile organice și ierarhizate ale Evul Mediu ca pe întrupările cele mai fericite ale formeii politice democratice, și „raționalismul“ modern ca pe sursa derivelor sale contemporane. „Formula democrațiilor nouă“, crede Iorga, „a răsărit din raționalismul lui Descartes, care în secolul al XVII-lea [...] inaugurase lupta contra a tot ce, oricât de legitimat istoricește și de util în prezent, are neajunsul de a nu ieși dintr-un sistem de silogisme“. Aceeași idee coruptă a căpătat forma deplină în gândirea lui Rousseau, care, „absolut neînțelegător pentru tot ce e dezvoltare istorică și realități organice, [...] veni cu evanghelia Contractului social. Societatea a ieșit dintr-un contract; el poate fi cercetat pe baze raționale; autoritățile funcționează prin mandatul membrilor societății și când ei, poporul – sau cât e de față dintr-însul – apar, mandatarul pierde orice drept de a stăpâni. Lucruri mari, dar nu și bune, erau să iasă din acest spirit al filosofiei [...] franceze din secolul al XVIII-lea, în folosul democrației statistice, mecanice și abstracte, în dauna celei locale, concrete, organice, care reprezentase ceva cu cât mai util“²⁸. Ceea ce numim îndeobște „democrație“, în înțelesul său modern, nu reprezintă pentru Iorga decât o anticameră a totalitarismului. Idealul său politic este atât de strâns legat de imaginea societății de „stări“ a Evului Mediu încât el poate spune: „astăzi se vorbește despre țări totalitare și țări democratice. Așa-numitele țări democratice, dacă se uită cineva foarte atent la dânsle, arată un important element care vine din Evul Mediu“²⁹.

Nu ne putem lăsa înșelați: noul botez democratic al lui Iorga nu înseamnă altceva decât încă o inflexiune a gândirii și imagisticii politice organiciste. Recuperarea genealogică a lui Kogălniceanu nu a însemnat pentru Iorga o încercare de re-poziționare ideologică înspre polul stângii, ci doar o tentativă de extindere a genealogiei intelectuale a dreptei naționaliste. Dialogul peste timp cu pașoptismul nu a atras după el, în cazul lui Iorga, o remodelare a naționalismului

neo-romantic tradiționalist. Invitându-l pe Kogălniceanu să vorbească în limbajul sămănătorismului, marele lider de opinie al epocii interbelice nu cedează tentației de a împrumuta ceva din vocabularul interlocutorului său. Vom vedea că unul dintre cei mai credincioși discipoli ai săi nu a putut rezista aceleiași tentații.

Kogălniceanu în lectură modernistă

Pentru Ibrăileanu și Iorga, redescoperirea pașoptismului moldovenesc nu folosește doar redefinirii ideologice. Acesta este numai un obiectiv pe termen scurt, ce vizează o mai bună situare a celor doi lideri de opinie și a școlilor pe care ei le slujesc în ansamblul intelectualității critice a epocii. În întregul ei, intelectualitatea în cauză se raportează solidar față de un inamic comun. Recuperarea înțelepciunii politice a lui Kogălniceanu ar trebui să-i recomande pe autorii săi ca pe cei mai credibili și eficienți combatanți împotriva elitei politice, sociale și economice ce gestionează modernizarea românească. Ei sunt cât se poate de clari în privința identității de grup a acestei elite, pe care o descriu ca pe moștenitoarea pașoptismului și a liberalismului „muntenesc”. Neajunsurile lumii românești, modelată istoric, de la începuturile secolului XIX, de tot mai puternica oligarhie liberală, sunt binecunoscute: sociologia poporanistă a lui Stere, ca și cea naționalistă a lui Eminescu, le-au expus în amănunt, iar temele lor favorite se regăsesc în critica socială conservatoare a lui Rădulescu-Motru, sau în cea socialistă a lui Dobrogeanu-Gherea. „Spiritul critic” și „gândirea organică” sunt doar unele dintre cuvintele cheie ale ieșirii din impas. Mai sunt multe altele, și toate la un loc conturează identitatea unei contra-elite, la fel de atotputernică în domeniul cultural pe cât este clasa politică în sfera guvernării.

Parcă pentru a-i confirma pe Iorga și Ibrăileanu în judecata lor după care, în interiorul pașoptismului, doar mol-

dovenii lui Kogălniceanu – surclasați de liberalii munteni după 1866 – au cumulat virtuțile omului de acțiune și pe cele ale omului de cultură, gânditorii politici au ocolit în marea majoritate, de-a lungul ultimelor decenii de dinaintea Primului Război Mondial, tabăra Partidului Liberal. „Cultura critică”, în care problematizarea modernizării în termenii „formelor fără fond” și critica „oligarhiei” modernizatoare liberale merg mână în mână, poate prolifera astfel fără să întâmpine o provocare intelectuală serioasă. Ca și în alte privințe, anii de după război aduc aici o transformare majoră: Ștefan Zeletin și Eugen Lovinescu își publică acum marile lucrări de sociologie istorică a modernizării românești în care justificarea retrospectivă a practicilor „oligarhiei” este împletită cu respingerea sistematică a tezelor „culturii critice”. Cei doi dau naștere unui tip intelectual pe care lumea românească nu îl mai cunoscuse din vremurile de început ale Junimii: apărătorul sistemului existent, ce caută să demonstreze „normalitatea” acelor așezăminte sociale și politice pe care confrății de breaslă nu oboseau, de decenii, să le denunțe ca pe niște copii caricaturale și deformări perverse ale modelelor occidentale.

Cele două pledoarii în favoarea elitei liberale s-au prelatat de determinismul social, a cărui acțiune în interiorul lumii românești au înțeles-o însă diferit. Pentru Zeletin, necesitatea istorică se exprimă prin participarea societății românești la curentul istoric mondial al economiei capitaliste. Acolo unde criticii sociali vedeau un fond pseudo-capitalist peste care se încearcă în van aclimatizarea unor forme instituționale ce nu pot funcționa corect decât în prezența capitalismului, autorul *Burgheziei române* vede o structură economică și socială „autentic” capitalistă. Aceasta este diferită prin grad și nu prin natură de cea a Occidentului contemporan și identică, în esență, celei pe care aceiași Occident o cunoscuse cu câteva secole înainte. Zeletin neagă teoria formelor fără fond la nivelul descrierii socio-

logice: fondul există, el nu este și nu poate fi altceva decât acea textură socială și economică ce servește ca fundament al modernizării pretutindeni în lume, în țările care au fost prinse în marele curent al economiei mondiale dominate de Occident. „Cultura critică“ nu reușește să îl deslușească în peisajul social românesc pentru că ignoră fizionomia specifică a stadiilor istorice ale capitalismului. Odată ce se înțelege că economia „mercantilistă“ românească suferă de toate neajunsurile temporare ale vieții economice europene din epoca fiziocratismului, purtând în același timp și promisiunile de succes ale celei din urmă, confuzia va dispărea, iar intelectualitatea critică românească își va putea regăsi în sfârșit locul firesc în corpul social.

Istoria civilizației române moderne a lui Lovinescu conduce cam la aceleași concluzii, însă pe căi diferite: determinismul ia aici nu chipul materialismului istoric, ci pe cel al „legilor imitației“: ele acționează cu o necesitate la fel de inexorabilă, dar brațul fatalității istorice este reprezentat nu de fondul economic și social, ci tocmai de formele culturale și politice. Teoria maioresciană este acceptată de Lovinescu la nivelul descriptiv, doar pentru a-i fi contestate concluziile practice: modernizarea se desfășoară în România, într-adevăr, „de sus în jos“, fără ca această inversiune a etapelor să constituie un motiv de perplexitate sociologică. Este firesc și necesar ca lucrurile să urmeze un asemenea curs în țările ca România. Departea de a trebui să fie blamată pentru a fi împins țara pe calea modernizării imitative, elita pașoptistă și liberală trebuie aprobată pentru instinctele sale politice sănătoase. Dizarmoniile existente în societatea românească reprezintă boli de creștere explicabile, iar manifestările lor sunt agravate nu de rapiditatea schimbării, ci de temporizările sale, nu de zelul modernizator ci de scepticismul tradiționalist. Cultura critică în ansamblul ei trebuie blamată pentru împotrivirea sa încăpățînată în fața legilor istorice.

Sociologia istorică a lui Lovinescu are două componente: analiza factorilor de schimbare și cea a factorilor de stagnare, anatomia elitei modernizatoare și cea a culturii critice. Iar lectura lovinesciană a lui Kogălniceanu ocupă un loc singular în cadrele acestei analize istorice. Pașoptistul moldovean se situează la intersecția dintre „forțele revoluționare” și cele „reaționare”, el face parte din ambele tabere, ca o excepție în interiorul fiecăreia dintre ele. Ca reacționar, el se singularizează prin orientarea politică democratică. Printre revoluționari, el face figură aparte datorită limbajului și argumentelor tradiționaliste. Poziția paradoxală adoptată de Kogălniceanu în epoca pașoptistă nu trebuie privită ca rezultatul unei sinteze personale de elemente ideologice diverse. În gândirea și acțiunile sale, el nu face decât să exprime tendințele profunde ale mediului social moldovenesc, care își vedește în persoana sa adevărata natură. În textura aceleiași societăți unde Ibrăileanu vedea originile „spiritului critic” de sorginte democratică, Lovinescu vede izvoarele temperamentului politic reacționar, care se manifestă inconștient ca atare chiar atunci când îmbracă veșmintele progresismului. Actele politice ale lui Kogălniceanu sunt revoluționare în formă și conservatoare în conținut, și aceasta pentru că ele exprimă o „substanță” moldovenească ce umple niște tipare muntenesti. Fapt care a reușit să-i inducă în eroare pe mulți, ca dovadă că, „în ochii tuturor, el trece drept un revoluționar”. Nu trebuie să ne lăsăm înșelați: „Kogălniceanu a fost, în realitate, numai un democrat; atitudinea lui nu trebuie confundată cu cea a liberalilor munteni, de care se deosebea prin temperament, prin cultură și mediu de formație intelectuală. Temperamentul nu-l putea decât împinge spre conservatorism; marea lui cultură istorică [...] nu-l putea decât împinge spre tradiționalism; mediul intelectual german nu-l putea decât îndrepta spre evoluționism”³⁰. Așa se face că, deși „prezența lui Kogălniceanu în mișcarea socială moldovenească s-ar

părea în contradicție cu cele afirmate despre natura reacționară a temperamentului moldovenesc“, în realitate „caracterul evolutiv al teoriilor sale sociale“ se dovedește „atât de deosebit de radicalismul revoluționarilor munteni de educație franceză, ce au văzut mai îndrăzneț și în sensul necesității istorice problema formației civilizației noastre“³¹.

Kogălniceanu în lectură gândiristă

Este binecunoscut raportul în care s-a plasat *Gândirea* față de *Sămănătorul*³²: cea de-a doua generație de tradiționaliști, a anilor 1920, i-a aplaudat pe cei de la cumpăna veacurilor XIX și XX pentru a fi „aprofundat caracterul etnic al acestui popor“, blamându-i totodată pentru a fi „ignorant caracterul lui religios“³³. Filiația dintre doctrina lui Iorga și cea a lui Crainic era caracterizată astfel de cel din urmă: „peste pământul, pe care am învățat să-l iubim din *Sămănătorul*, noi vedem arcuindu-se coviltirul de azur al Bisericii ortodoxe. Noi vedem substanța acestei Biserici amestecată pretutindeni cu substanța etnică“³⁴. Împreună cu credința răspândită după care modelul de civilizație ce fusese propus întregii lumi de către Occident la începuturile epocii moderne pășise în era unui declin iremediabil, această aprofundare a autohtonismului, prin adăugarea componentei religioase, a stat la originea proiectelor de reformă politică prin „re-vitalizare“ spirituală. Dacă Occidentul suferă de maladiile civilizației rafinate, atunci tocmai relativul primitivism al românilor, sau al altor națiuni ortodoxe ale Răsăritului, constituie promisiunea viitoarei lor măreții, precum și cheia regenerării spirituale a întregii lumi: „problema culturii noastre începătoare stă între civilizația occidentală a cărei limită extremă se proclamă atinsă și [...] Răsăritul, în haosul creștin al căruia se prevede viitorul“³⁵. Dacă virtuțile etnicului definit prin religie oferă singura rețetă de salvare politică pe termen scurt și mântuire spiri-

tuală la scara întregii istorii umane, atunci orice proiect de înlocuire a democrației parlamentare prin dictatura naționalismului integral este justificat. Începând prin a celebra descoperirea religiei ordodoxe în matricea spiritului național românesc, N. Crainic și-a încheiat cariera politică și ideologică pre-comunistă ca un teoretician al „statului etnocratic”³⁶.

Una dintre cele mai caracteristice figuri ale jurnalisticii gândiriste, Radu Dragnea și-a însușit definiția ortodoxistă a identității naționale. El îl indică pe Iorga ca pe inițiatorul spiritului tradiționalist, subliniind că „naționalismul lui Eminescu nu a devenit actual și nu a influențat societatea decât [...] în epoca d-lui N. Iorga, când a fost dezgropat din mormântul în care îl trântise școala lui Maiorescu”³⁷. Critica sa literară se desfășoară în întregime în albia Gândirii, până într-atât încât un comentator recent a putut afirma tranșant în chiar prefața pe care a dedicat-o unei culegeri din paginile sale de această factură: „mărturisim [...] că nu scriem despre Radu Dragnea cu prea mare plăcere”³⁸. Aceasta pentru că, după opinia aceluiași comentator, „Dragnea rămâne în esență un tradiționalist inveterat și un gândirist notoriu, foarte apropiat doctrinei naționaliste a dreptei românești din perioada dintre cele două războaie mondiale”³⁹.

Articolele lui Dragnea oferă foarte puțin suport pentru nuanțarea unei asemenea judecăți critice. Există totuși câteva indicii că doctrinarul ortodoxist Dragnea nu urmează întru totul linia trasată de Crainic. Împotriva directorului *Gândirii*, el pledează astfel pentru ideea după care religia și politica aparțin și trebuie menținute în sfere diferite, ceea ce invalidează proiectul fundamentalist al „statului etnocratic”. După cum spune Dragnea, „cu cât naționalismul se face mai poruncitor, mai necesar pentru stat, cu atât ortodoxia ca supremă spiritualitate trebuie să-și afirme dreptul ei de viață deosebit. [...] Dacă ortodoxia și naționalismul se apropie până la confruntare, sunt sincronice, și chiar colaborează,

în nici un caz nu se identifică, precum susține Nichifor Crainic și alți teologi și naționaliști mireni, semănând confuzie. [...] Iată de ce [...] Crainic se găsește, nu în centrul ortodoxiei, ci la periferie, de unde o politicianizează, fie și numai verbal⁴⁰.

Paginile de acest fel sunt însă puține, și nu suficient de clare pentru a justifica prezentarea lui Dragnea ca un caz aparte în interiorul grupării gândiriste. Monografia sa despre Kogălniceanu este cea care îl califică pentru o astfel de caracterizare. Credem că cititorului neavizat al acestei ultime cărți îi este aproape imposibil să deslușească în paginile ei imaginea obișnuită a teoreticianului ortodoxist. Așa cum am mai spus, rostul paginilor de față nu este acela de a nega apartenența lui Dragnea sau a monografiei sale la familia tradiționalistă, ci tocmai de a explica natura mai specială a acestei apartenențe. Credem că explicația atrage după sine nu doar modificarea imaginii curente pe care o avem despre Dragnea, dar și nuanțarea reprezentării curente pe care o întreținem în legătură cu ortodoxismul interbelic.

Discipol ideologic al lui Iorga, Dragnea scrie istorie intelectuală ca un urmaș „metodologic” al lui Ibrăileanu și Lovinescu. Cartea sa despre Kogălniceanu este al treilea mare eseu de sociologie a culturii române moderne în perspectivă istorică elaborat la începutul secolului XX. La fel ca și în *Spiritul critic...* și *Istoria civilizației...*, obiectivul este acela de a retrasa evoluția reacțiilor intelectuale față de modernizare, prin raportare la fundalul lor social. Această „plasare în context” comportă, firește, două aspecte: „explicația” sociologică este însoțită de o evaluare a impactului diferitelor ideologii asupra mediului care le-a generat. Dezvăluind resorturile nemărturisite sau neconștientizate ale școlilor de gândire izvorâte din marile falii ale lumii românești convulsionate de eșecurile modernizării, toți cei trei autori atribuie acelorași curente de idei responsabilitatea unor eșecuri ulterioare. Dincolo de interesul istoric, miza cea mai gene-

rală este, din nou, un scor mai bun în confruntările ideologice ale epocii. Dragnea caută să ancoreze cât mai puternic în trecutul cultural al țării propria sa familie intelectuală, să-i descopere antecesorii iluștri și să-i traducă temele centrale într-un limbaj cu rezonanțe faste.

La fel ca și Iorga, Dragnea îl descrie pe Kogălniceanu ca pe cel mai important dintre antecesorii tradiționalismului interbelic. De această dată însă, stabilirea continuității între pașoptismul excentric al lui Kogălniceanu și mișcarea de idei interbelică ce se definește în mod caracteristic prin anti-pașoptism nu mai servește la abstragerea celui dintâi din corpul viciat al modernismului liberal, ci la inserția celei din urmă în marea familie a democratismului modern. Dragnea nu mai urmărește să priveze tradiția politică și intelectuală a Partidului Liberal de unul dintre eroii săi cei mai influenți, pentru a-l atașa pe cel din urmă la tradiția rivală a „naționalismului democratic” sămănătorist. El vrea să reinventeze tradiționalismul ca pe o specie de gândire politică liberală, democratică și chiar – unul dintre cele mai oribile cuvinte pentru un idealist ortodoxist din anii 1920 – „burgheză”.

Ca și Ibrăileanu, Dragnea îl privește pe eroul pașoptist ca pe cea mai bună înfirmare a ideii, devenită curentă, după care spiritul critic și modul de gândire „organic” formează un apanaj al junimismului sau al drepte conservatoare în genere: „Kogălniceanu a spus aproape tot ce vor zice și junimiștii, mai puțin conjugarea teoriei continuității istorice cu reacționarismul. Căci e numai o neînțelegere la mijloc, când această teorie este legată de doctrina conservatoare și prezentată ca și când democrația ar fi la antipodul tradiției”⁴¹. Cu alte cuvinte, Kogălniceanu este un adept al continuității istorice în virtutea și nu în ciuda democratismului său, căci discursul organicist s-a născut în tabăra stângii democratice pentru a fi apoi capturat în folosul său de dreapta junimistă.

La fel ca și în istoria intelectuală poporanistă sau iorghistă, Kogălniceanu apare în paginile lui Dragnea ca o sinteză fericită de spirit reformativ și simț istoric, de om al faptei dedicat schimbării și cărturar sensibil la cerințele continuității istorice. Spre deosebire de Ibrăileanu și Iorga însă, care legau dimensiunea „spiritului critic” a lui Kogălniceanu de orientarea generală – apreciată pozitiv – a „culturii moldovenești”, Dragnea consideră că pașoptistul moldovean trebuie admirat pentru puterea sa de a se elibera din mrejele unui mediu cultural neprielnic democrației și reformei politice liberale, înclinat către reacționarism și predispus la stagnare istorică. El pornește de la observația că „societatea românească din prima jumătate a veacului al XIX-lea, în Moldova este conservatoare și chiar reacționară, iar în Muntenia mai liberală și democratică” (pp. 137-138). Și îl înfățișează pe Kogălniceanu ca pe o excepție fericită în interiorul lumii moldovenești, un veritabil gânditor și politician liberal și democrat întru totul comparabil, sub acest raport, cu confracții săi munteni. Este adevărat că, spre deosebire de cei din urmă, Kogălniceanu adaugă viziunii sale politice dimensiunea tradiționalismului. Nu trebuie să credem însă că această dimensiune se datorează contaminării sale de la reflexele culturale ale mediului cultural moldovenesc. Ea reprezintă un câștig din timpul studiilor făcute în Germania: după cum ne asigură Dragnea, „numai simpla pomenire” a unor nume ca Ranke sau Savigny „dezvăluie îndeajuns originea concepției lui organiciste. [...] I-a fost dat acestui urmaș de răzăș ca, din atingerea cu noua concepere a societăților și instituțiilor, să proiecteze în trecutul neamului românesc o viziune reconstructivă, adunătoare a părților într-un tot viu, care nu poate fi fasonat după rațiunea oamenilor. [...] Și așa, datorită achizițiilor de la Berlin, se va explica deosebirea dintre el și «raționaliștii» liberali din Muntenia și Moldova, așa devine el un tradiționalist” (pp. 18-19). Faptul că tradiționalismul

lui Kogălniceanu nu provine din acela caracteristic al culturii moldoveneștii este dovedit de evoluția ulterioară a celui din urmă: culminarea sa va fi „junimismul politic și social“ care trebuie înțeles, ne explică Dragnea, ca „organizarea în școală și teoretizarea filosofică a îndătinatului reacționarism moldovenesc, expresia teoretică a rezistenței regiunii vechi în fața alcătuirii noului Stat“ (pp. 201-202).

Spre deosebire de tradiționalismul conservator al confracților moldoveni, „tradiționalismul lui Kogălniceanu este critic (nu solidaritate cu tot trecutul!)“ (p. 184). Prin comparație, „tinerimea bonjuristă“ din Moldova „apare când de partea reacționarilor, când de partea utopismului revoluționar“ (p. 181). Aceasta pentru că „tineretul moldovean este lipsit de convingerea intimă a democrației“, incapabil să „lichideze mentalitatea și concepția conservatoare“ (pp. 181-182). Printre revoluționarii moldoveni care, interiorizând cultura reacțiunii, se manifestau ca atare chiar și atunci când credeau că îi depășesc limitele, „superioritatea lui Kogălniceanu [...] vine tocmai din înrădăcinarea democrației în ființa sa, [...] ceea ce îl făcuse să simpatizeze continuu cu democrația munteană și să se singularizeze politic între moldoveni“. În cealaltă provincie, „unde curentul revoluționar, găsind teren prielnic, amenința să degenereze în excese“, corespondentul lui Kogălniceanu este Eliade, care „are rolul de a tempera“. Cei doi lideri au contracarat utopiile politice, depotrivă revoluționare și reacționare, pentru a așeza revoluția pe făgașul transformării democratice în continuitate cu părțile viabile ale societății moștenite din trecut: „lipsa de spirit critic la moldoveni: C. Negruți declarându-se împotriva progresului, [...] A. Russo și V. Alecsandri balansându-se între utopia reacționară și cea excesiv revoluționară; iar pe de altă parte excesele democratice la unii munteni, cu același rezultat utopist – au făcut salutară intervenția [...] lui Kogălniceanu și Eliade, care au dat forma necesară revoluției românești“ (pp. 182-183).

Dacă acesta a fost, după el, adevăratul profil intelectual al lui Kogălniceanu, este evident că Dragnea nu poate decât să respingă interpretarea celor care, „ca d-l Lovinescu, se ridică împotriva concepției tradiționaliste a lui Kogălniceanu, sau o confundă cu tradiționalismul existențial”. Căci Lovinescu „uită că tradiționalismul, [...] la Kogălniceanu, a apărut înfrățit cu democrația, spiritul de progres împreună cu tradiția” (pp. 184-185). Eroarea nu se oprește aici. Prezentându-l pe Kogălniceanu ca pe un rezonator al reflexelor tradiționaliste ale societății moldovenești, care își dezvoltă prin aceasta inapetența pentru modernizare revoluționară chiar și atunci când se exprimă în limbajul revoluției, Lovinescu nu face decât să preia o idee a lui Ibrăileanu, inversând semnele de evaluare. Acele predispoziții ale Moldovei care, la cel din urmă, reprezentau virtuțile „spiritului critic”, la cel dintâi exprimă viciile reacționarismului. Diferența nu este atât de mare cum poate părea, căci ambele teorii se bazează pe aceleași premise greșite. Appreciate ca virtuți sau ca vicii, tendințele ideologice profunde ale mediului social moldovenesc nu sunt înțelese corect, și nici raportate la cauzele lor reale: „cei care au găsit de partea Moldovei conservatorismul și de cea a Munteniei democrația, sau de partea celei din urmă aplecarea politică revoluționară și de partea celei dintâi «moderația», «cumpătarea», au luat efectele drept cauze [...] în loc să explice reacționarismul moldovean prin cauzele lui reale, s-a inventat «criticismul», căruia i s-au căutat cauze imaginare. De altă parte, la formarea «civilizației române moderne» a fost pusă teoria «temperamentului», menită a da toată explicarea deosebirilor dintre Moldova și Muntenia” (pp. 138-139).

Originile erorii împărtășite de Ibrăileanu și Lovinescu provin din acordul lor asupra unei probleme de principiu: exponentul poporanist al „culturii critice” și ideologul elitei liberale subscriu tezei fundamentale după care – indiferent dacă acest fapt este apreciat ca dezastruos și condam-

nabil sau, dimpotrivă, ca pozitiv și inevitabil – modernizarea românească s-a desfășurat „de la forme la fond“, cu toate neajunsurile asociate acestei inversiuni a etapelor de evoluție: „părerea curentă, care s-a format în urma criticii junimiste și socialiste, este îndeobște cunoscută: statul român este creația unor politicieni, care au introdus în țara românească forme europene cu totul nepotrivite fondului istoric“ (p. 203). Și iată că, „de o jumătate de secol, liberalii, asupra cărora s-a îndreptat critica formei fără fond, au sfârșit prin a-și face un mare merit din a fi procedat la introducerea instituțiilor politice de la formă la fond, schimbând porecla în renume“ (p. 204). Criticii sociali postpașoptiști de toate orientările și moderniștii lovinescieni perpetuează astfel o înțelegere greșită a sociologiei modernizării românești. Tradiționalistul ortodoxist Dragnea se disociază de întreagă această tradiție de gândire, pentru a da o dezlegare științifică marii dileme a occidentalizării. El ne învață că, „în zorii formării României, moderne, [...] Kogălniceanu a privit Statul politic ca o rezultată normală de la fond la forme, în urma procesului economic în care intraseră principatele“. Înțelepciunea politică a pașoptistului se explică prin aceea că, spre deosebire de intelectualii români mai recent, captivi ai perverselor idei junimiste chiar și atunci când nu se recunosc ca atare, el s-a manifestat ca un autentic exponent al burgheziei: „Ideologia burgheză, care a prezidat la formarea Statelor moderne apusene, a prezidat și la formarea Statului român, pentru aceleași motive: intrarea principatelor în faza economiei mercantile, unificatoare, cu dărâmarea barierelor locale medievale“ (p. 224).

Sună foarte straniu aceste inflexiuni marxiste din glasul unui doctrinar al *Gândirii*. Cu atât mai mult cu cât este ușor să distingem, printre rânduri, inspirația lor principală, pe care dealtfel autorul o recunoaște deschis în alte pasaje: tradiționalistul Dragnea răstoarnă sistemul de idei al „cul-

turii critice“, din care au provenit toate varietățile de tradiționalism românesc, folosindu-se de lucrările celui mai virulent adversar al aceleiași culturi tradiționaliste. Dragnea îl inserează pe liberalul burghez Kogălniceanu în preistoria gândirismului anti-modern și anti-capitalist prin intermediul sociologiei istorice a lui Ștefan Zeletin. El este convins că „teoria junimistă trebuie revizuită, că formarea României moderne n-a urmat o cale anormală. Revoluționarii au marile merit de a fi ținut în seamă acei factori și de a fi [...] lăsați să se exercite determinismul economic, [...] luându-și misiunea să conducă [...] procesul politic în directă conformitate cu procesul social“ (p. 196). Îl urmează deci pe Zeletin, afirmând că „înfăptuitorii de forme noi politice se aflau“, în epoca pașoptistă, „față cu o evoluție social-economică pe care, vrând-nevrând, trebuiau s-o recunoască și s-o slujească“. Acordul lui Dragnea cu orientarea politică a pașoptiștilor este întemeiat, astfel, nu numai pe propria sensibilitate liberală care îl unește cu ei dar și pe considerente sociologice: „ei chiar dacă ar fi avut altă concepție politică decât cea liberală-burgheză nu ar fi putut lucra, în sensul societății românești, decât ca liberali și ca burghezi“. Pentru toate aceste rațiuni, doctrina junimistă trebuie încă o dată combătută: „nu este, prin urmare, adevărată propoziția junimistă, că nefiind o societate care să creeze Statul, ca în alte părți, la noi Statul și-ar fi luat meritul de a fi creat societatea, [...] pentru simplul motiv că, înainte de a fi venit Statul să dea o organizare politică liberală, în adâncurile societății se operaseră astfel de prefaceri economice care, ele, revoluționaseră dedesubt raporturile sociale, încât Statul rămânea să fie numai ceea ce a fost: ultima formă de sus a schelei construite de formele economice de jos“ (p. 227-228). Dragnea păstrează doar o singură rezervă față de teoria lui Zeletin: pentru a-i asigura lui Kogălniceanu un rol major în geneza României moderne, el are nevoie să nuanțeze determinismul economic și sociologic, revendi-

când o anumită pondere, în transformarea istorică, pentru acțiunea autonomă a marilor personalități. „Recunoscând materialismului istoric îndreptățirea acolo unde o are“, el atribuie astfel „partea cuvenită [...] personalităților reprezentative în istorie. Căci, dacă este o eroare din partea reprezentanților misticismului sau idealismului național, când exclud de la plămădirea României moderne factorii economici, nu mai puțin constituie o eroare încercarea de a reglementa cazon faptele sociale după înrăurirea capitalismului, fără să se mai admită și contingența relativă și intervenția voinței“ (pp. 206-207).

„Zeletinismul“ sociologic al lui Dragnea explică nu doar pașoptismul în ansamblul său, dar și tonalitățile specifice pe care el le-a căpătat în Moldova și Muntenia. Explicația trebuie să țină seama firește de „compoziția socială-economică a fiecăreia din cele două țări“ (p. 138). Cel care altminteri expediază în puține cuvinte, ca pe nimic altceva decât încă o variație pe temele formelor fără fond, „literatura pseudo-sociologică a socialiștilor“ (p. 203), pare să nu fie conștient că descrie substratul social al reacționarismului politic moldovenesc urmând sociologia pseudo-capitalismului agrar periferic a cărei cea mai elaborată expresie a fost oferită de Constantin Dobrogeanu-Gherea și de discipolii săi⁴². Elita latifundiară a Moldovei, ne spune Dragnea, s-a alăturat mai devreme decât cea din Muntenia pieței mondiale de cereale, trecând la agricultura extensivă pentru export în cadrele unui sistem economic ce combină elemente feudale și capitaliste⁴³. Datorită structurii sale, ne explică Dragnea, „regimul sclavagist din Moldova“ – descris câteva rânduri mai sus ca „regimul capitalist-feudalist moldovean“ – „a săpat o prăpastie între boieri și țărani, pe care nici occidentalizații n-o pot trece“⁴⁴. Și această stare de lucruri va face ca, în Moldova, „manifestările politice colective și individuale să fie imprimate de reacționarism, convertind și curentul liberal numai la interesele claselor de sus“ (pp. 145-146).

Înțelegem că, după Dragnea, până la 1848, deci până la intervenția salutară a lui Kogălniceanu, lumea românească începuse să aproximeze – cel puțin în Moldova – peisajul „formelor fără fond”. Tocmai acțiunea politică reformatoare a pașoptiștilor a făcut ca ea să evite destinul unei societăți distorsionate, suferind deopotrivă de viciile unei colonii economice și de cele ale unei culturi imitative, pe care sociologia gheristă și cea maioreșciană consideră, în mod eronat, că le-ar fi căpătat într-adevăr în a doua jumătate a secolului XIX, din vina acelorași politicieni pașoptiști și liberali: „istoria modernizării bătea la ușa principatelor române, și ea și-ar fi desfășurat forțele năvalnic, făcând din cele două țări o colonie a centrelor capitaliste și o țară de cultură caricaturală, dacă n-ar fi întâmpinat rezistența unui fond național, reprezentat printr-un șir de personalități” (p. 22).

Insolitul sintezei ideologico-istorico-sociologice a lui Dragnea nu merge deci până acolo încât să îi recupereze pe față și pe socialiști pentru cauza tradiționalismului. Zeletin, în schimb, este urmat în întregime, nu numai în privința sociologiei vieții politice românești, dar și în cea a sociologiei culturii române. Dragnea ne arată cum „junimismul [...]” a reușit să producă a spărtură între civilizație și cultură, împingând intelectualitatea românească pe calea greșită a unei critici fără noimă la adresa unei societăți pe care o consideră prost întemeiată: „civilizația n-a mers mână în mână cu cultura; dimpotrivă, pe când cea dintâi, patronată de Stat, a lucrat tăcut în șantierele modernizării României, cultura, gălăgioasă prin însăși instrumentele ei [...] n-a pregetat să azvârle asupra civilizației toate așa-zisele «critice», s-o caricaturizeze, s-o terfelească în noroiul zeflemelei, de la catedră, ca și din coloanele revistei, din salon, ca și din banca populară”. Și „cum toate acestea s-au făcut în numele criticei”, nu e de mirare că „oameni de știință pozitivă ca d-l Zeletin cer alungarea ei” (pp. 258-259).

Nu putem îndepărta senzația că, așa cum ne-o înfățișează cartea lui Dragnea, reconstituirea istorică a pașoptismului de pe pozițiile tradiționalismului ortodoxist interbelic este auto-distructivă pentru cel din urmă. Naționalismul sămănătorist a fost una dintre cele mai pregnante voci ale criticii la adresa modernizării românești. Dezvoltându-se în continuitatea sa, gândirismul a făcut și el parte din corul „culturii critice“. Ambele etape ale tradiționalismului s-au nutrit din filonul junimist, respingând pașoptismul ca pe o cezură „ne-organică“ în istoria României, originea unei societăți inautentice, ce suferă deopotrivă de bolile imitației și de maladiile specifice ale modelului de civilizație occidental pe care lumea românească l-a adoptat în mod neinspirat. Prezentând, pe urmele lui Zeletin, întreaga cultură critică de sorginte junimistă ca pe manifestarea unor elite intelectuale alienate, incapabile să înțeleagă rosturile lumii în care trăiesc, Dragnea pare să nege rațiunea de a fi a doctrinei de care am văzut că, altminteri, nu s-a dezis niciodată. Limbajul materialismului istoric pe care îl folosește cu atâta convingere face o notă discordantă în sânul unei grupări culturale ce s-a auto-definit prin misticism idealist și prin dezgust față de meschinăria societății materialiste. Celebrarea liberalismului democratic și „burghez“ al lui Kogălniceanu pare să nu-și găsească loc în cadrele unei ideologii care nu a încetat niciodată să caute o ieșire, prin regenerare spirituală, din peisajul dezolant al lumii liberale și burgheze⁴⁵. Invocarea „organicismului“ de proveniență germană profesat de liderul pașoptist, singura marcă recognoscibilă a tradiționalismului în textul lui Dragnea, se pierde printre toate celelalte elemente de „sincretism“ ideologic pe care le-am enumerat. Care este, atunci, puntea de legătură pe care Dragnea o mai păstrează, la sfârșitul periplului său pașoptist, cu familia ideologică din anii 1920 care nu l-a renegat niciodată, de care el nu s-a disociat explicit și la care suntem obișnuiți să îi atașăm numele?

E vorba despre o legătură foarte fragilă. Ea se rezumă la afirmația vagă după care tradiția culturală românească a avut un caracter democratic, înscris în chiar spiritul ortodoxiei⁴⁶: „pe când tradiția catolică servește de o puternică armă contra democrației, tradiția ortodoxă vine în sprijinul democratismului”⁴⁷. Parcă ignorând faptul că, în aceeași ani, doctrina autohtonistă a *Gândirii* era acuzată de mimetism, iar misticismul ortodoxist ridiculizat ca naționalism de import⁴⁸, Dragnea poate afirma cu seninătate: „numai cine ar imita în România tradiționalismul lui Charles Maurras – căci la noi se poate și așa ceva, să imiți în atitudine tradiționalismul altei țări – numai acela și numai așa, imitând, ar face din tradiționalism un criteriu politic retrograd”⁴⁹. Nu mai simțim, în aceste pasaje ale discipolului lui Iorga, nici o urmă din nostalgia celui din urmă pentru lumea medievală. Invocând „democrația”, Dragnea nu se referă la o accepțiune originală a noțiunii, ci chiar la ceea ce se înțelegea în mod curent prin ea în epocă. Autorul ortodoxist pare convins că nu își trădează ideologia prin adeziunea sa frustră la liberalismul democratic și burghez. Noi nu ne putem face însă că nu observăm metamorfoza pe care a suferit-o ideologul travestit în istoric. Avântându-se pe cărările epocii de la 1848 cu sincere convingeri tradiționaliste, Dragnea sfârșește prin a proiecta asupra întregii „tradiții” românești umbra anilor revoluționari. Hotărât să îl atașeze pe Kogălniceanu la istoria gândirismului, el ajunge să contopească gândirismul cu istoria pașoptismului. Decis să furnizeze ortodoxismului certificate de legitimitate suplimentare prin recuperarea unui fragment de istorie a democrației, el adaugă democrației prestigiul culturii ortodoxe. Dimensiunea polemică a cărții este mult prea pronunțată pentru a avea motive de îndoială: prin monografia lui Dragnea despre Kogălniceanu, ar fi trebuit ca istoria să fie deformată, încă o dată, în oglinda ideologiei. S-a întâmplat invers: ideologia a fost deformată în oglinda istoriei. Asemenea

accidente se petrec destul de rar⁵⁰: un motiv suficient pentru a continua dialogul cu acest paradoxal gânditor al anilor dintre cele două războaie despre care ne-am obișnuit să credem că îl cunoaștem fără a fi nevoie să îl citim.

Epilog: Kogălniceanu în lectură fascistă

Câțiva ani după ce Dragnea și-a publicat cartea, peisajul tradiționalismului românesc arată foarte schimbat. Câteva noi inflexiuni ale retoricii „organismului“ social au transformat naționalismul autohtonist într-un suport ideologic al dreptei radicale. Urmașii celor care căutau o izbăvire de relele lumii burgheze prin întoarcerea la duhul național au ajuns să lucreze pentru izbânda revoluției fasciste. Unul dintre ei, Nicolae Roșu, publică în 1938 un volum ce rememorează eliberarea treptată a sufletului național românesc din crusta politicii democratice de import. Căci „dialectica naționalismului“, spune el, „năzuiește să răstoarne toată structura morală, intelectuală și politică a societății democratice“⁵¹. Principiul naționalismului a fost împiedicat, vreme de un veac și jumătate, să își arate roadele depline datorită sintezei sale împotriva naturii cu ideile democratice. Această coabitare trebuie acum spartă, iar cultura națională română este aptă pentru acest act emancipator în mai mare măsură decât cea occidentală. Încă de la 1848, izbânda temporară a democrației asupra naționalismului a fost mai puțin decisivă în România decât în Occident: „procesul de disoluție sufletească și organică era mai înaintat în occidentul Europei, și din această pricină, o revoluție democratică cu urmări politice a fost posibilă în Franța. La noi, reacțiunea spiritului naționalist care era structurat pe baze tradiționaliste și autohtonia momentului istoric fiind destul de puternică, a disociat împreunarea hibridă dintre naționalism și democrație“⁵².

Zvârcolirile naționalismului tradiționalist împotriva politicii democratice au început deci încă din epoca pașoptistă

și, așa cum ne așteptam, Kogălniceanu face parte dintre eroii acestei încleștări. De această dată însă, el nu mai figurează ca un solitar, ci ca exponentul unor forțe istorice de care aparțin mai toate numele importante ale culturii române. După ce fusese descrisă vreme de decenii ca o maladie capabilă să molipsească cele mai strălucite spirite românești, modernizarea imitativă este denunțată acum de Roșu ca decurgând din victoria unei conspirații. Dacă, pentru Iorga, Kogălniceanu stătea singur, prin înclinațiile sale tradiționaliste, în fața unui contingent copleșitor de politicieni valahi indiferenți la cerințele continuității istorice, acum muntenii Ion Brătianu și C. A. Rosetti apar izolați, ca singuri agenți ai subversiunii democratice, împotriva căreia se aliniază toți ceilalți eroi ai istoriei secolului XIX. Tradiționalismul nu mai reprezintă o excepție ci o regulă în tabăra pașoptistă, el a fost învins temporar de complotul democrației francmasonice dar oferă un rezervor de înțelepciune politică gata să fie folosită de așteptata revoluție a spiritului autohton: „de o parte se desprind C. A. Rosetti și Ion C. Brătianu, profitorii revoluției și conducătorii partidului liberal, de cealaltă parte N. Bălcescu, Ion Heliade Rădulescu și Mihail Kogălniceanu, care vor deschide căile de înțelegere ale evoluției românești în cultură. Unii ne-au dus la înjghebarea monstruoasă a statului democratic modern, în vreme ce ceilalți ne-au redat echilibrul vieții sufletești prin promovarea fenomenului cultural”⁵³.

Suntem foarte departe de gândirismul democratic al lui Radu Dragnea.

Note:

1. Articolul a mai fost publicat, cu titlul „Cum poate fi citit Kogălniceanu? Radu Dragnea și gândirismul democratic”, în Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. de Victor Rizescu, București, Dominor, „Gândire politică românească”, 2005, pp. 5-33.

2. F. R. Ankersmit, „Historiography and Postmodernism“, în *History and Topology. The Rise and Fall of Metaphor*, Berkeley, University of California Press, 1994.
3. Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: from Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge*, Hanover, Wesleyan University Press, 1997. Vezi și Lucian Boia, *Jocul cu trecutul. Istoria între adevăr și ficțiune*, București, Humanitas, 1998.
4. Pentru o discuție a problemei canonului în istoria intelectuală vezi, de exemplu, Siep Stuurman, „The Canon of the History of Political Thought: Its Critique and a Proposed Alternative“, în *History and Theory* 39: 1, 2000.
5. Pentru o prezentare generală a poporanismului vezi Z. Ornea, *Poporanismul*, București, Minerva, 1972.
6. Vezi C. Stere, *Scrieri politice și filozofice*, ed de Victor Rizescu, București, Dominor, 2005.
7. Davin Mitrany, *Marx Against the Peasant: a Study in Social Dogmatism*, New York, Collier Books, 1961 [1951].
8. Pentru dimensiunea antisemită a lui Stere vezi Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și problema evreiască în România anilor 1930*, București, Humanitas, 1995, pp. 56-59.
9. Al. Piru, G. Ibrăileanu, București, Minerva, 1971.
10. Pentru una dintre cele mai influente explorări ale politicii autenticității, vezi Charles Taylor, *The Ethics of Authenticity*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1992.
11. Pentru abordări recente ale dreptei și stângii în istoria europeană vezi Roger Eatwell, Noël O' Sullivan, eds., *The Nature of the Right: European and American Politics and Political Thought since 1789*, Londra, Pinter, 1989; Geoff Eley, *Forging Democracy: the History of the Left in Europe, 1850-2000*, Oxford, Oxford University Press, 2002.
12. G. Ibrăileanu, *Spiritul critic în cultura românească*, ed. de Rodica Rotaru și Al. Piru, Chișinău, Litera, 1997, pp. 75. În continuare, trimiterile din paranteze se referă la acest volum.
13. Pentru avatarurile utopismului în cultura română, vezi Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, Litera, 1994.
14. Nicolae Iorga. *Opinions sincères. La vie intellectuelle des Roumains en 1899*, Bucarest, Imprimerie de „l'Indépendance Roumaine“, 1899 ; Idem, *Opinions pernicieuses d'un mauvais patriote*, Bucarest, Imprimerie de „l'Indépendance Roumaine“, 1900.
15. Idem, „În chestia evreiască“, în *Cuvinte adevărate*, București, Institutul Minerva, 1903, pp. 177-264.

16. Idem, *O luptă literară*, ed. de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, București, Minerva, 1979, vol. 1-2.
17. Idem, „Despre drepturile limbii naționale în statul modern” [1906], în Ioan Stanomir, Laurențiu Vlad, ed., *A fi conservator*, București, Meridiane, 2002, pp. 379-386.
18. Aurel C. Popovici, *Naționalism sau democrație* [1910], ed. de Constantin Schifirneț, București, Albatros, 1997.
19. Nicolae Iorga, *România contemporană de la 1904 la 1930. Supt trei regi* [1932], ed. de Valeriu Râpeanu și Sanda Râpeanu, București, Editura PRO, 1999, pp. 3-107.
20. Z. Ornea, *Sămănătorismul*, București, Ed. Fundației Culturale Române, 1998 [1970], pp. 178-185.
21. Arthur O. Lovejoy, „The Meaning of Romanticism for the Historian of Ideas”, în Franklin L. Baumer, ed., *Intellectual Movements in Modern European History*, New York, Macmillan, 1965; Klaus Epstein, *The Genesis of German Conservatism*, Princeton, Princeton University Press, 1975; J. W. Burrow, *The Crisis of Reason: European Thought, 1848-1914*, New Haven, Yale University Press, 2000.
22. Armin Heinen, *Legiunea „Arhanghelul Mihail”*. *Mișcare socială și organizație politică*, trad. de Cornelia și Delia Eșianu, București, Humanitas, 1999, pp. 99-104.
23. Pentru problema „istorismului” în cultura europeană și românească, vezi Georg G. Iggers, *The German Conception of History*, sec. ed., Hanover, Wesleyan University Press, 1983; Al. Zub, „Ranke și directiva organicistă în cultura română”, în *Istorie și finalitate*, București, Ed. Academiei, 1991.
24. Nicolae Iorga, „Doctrina naționalistă”, în vol. colectiv *Doctrinile partidelor politice* [1923], ed. de Petre Dan, București, Garamond, 1996, pp. 51-52.
25. Idem, „Istoricul constituției românești”, în vol. colectiv *Constituția din 1923 în dezbaterea contemporanilor și Noua constituție a României*, [1923], București, Humanitas, 1990, p. 25.
26. *Ibidem*, loc cit.
27. Iorga, „Doctrina naționalistă”, pp. 48-49. În continuare, trimiterele din paranteze se referă la acest text.
28. Nicolae Iorga, *Originea și sensul democrației*, Vălenii de Munte, Datină Românească, f. a. [1930], pp. 50-51.
29. Idem, *Dezvoltarea imperialismului contemporan* [1940], ed. de Andrei Pippidi, București, Albatros, 1997, p. 72.
30. Eugen Lovinescu, *Istoria civilizației române moderne*, vol. 1: *Forțele revoluționare*, ed. de Z. Ornea, București, Minerva, 1992, pp. 74-75.

31. *Ibidem*, pp. 75-76.
32. Pentru prezentări generale ale gândirismului, vezi Dumitru Micu, *Gîndirea și gîndirismul*, București, Minerva, 1975; Keith Hitchins, *Gîndirea: Nationalism in a Spiritual Guise*, în Kenneth Jowitt, ed., *Social Change in Romania, 1860-1940. A Debate on Development in a European Nation*, Berkeley, University of California, Institute of International Studies, 1978; Z. Ornea, *Tradiționalism și modernitate în deceniul al treilea*, București, Ed. Eminescu, 1980.
33. Nichifor Crainic, *Puncte cardinale în haos* [1936], ed. de Constantin Schifirneț, București, Albatros, 1998, p. 72.
34. *Ibidem*, p. 78.
35. *Ibidem*, pp. 56-57.
36. Z. Ornea, *Anii treizeci. Extrema dreaptă românească*, București, Ed. Fundației culturale române, 1995, pp. 241-264.
37. Radu Dragnea, *Supunerea la tradiție*, ed. de Emil Pintea, Cluj, Echinox, 1998, p. 62.
38. Mircea Popa, „Prefață“, în Dragnea, *Supunerea la tradiție*, p. 5.
39. *Ibidem*, p. 20.
40. Dragnea, *Supunerea la tradiție*, p. 281.
41. Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. a II-a, București, f. e., 1926, p. 186. în continuare, trimiterele din paranteze se referă la același text.
42. Vezi Constantin Dobrogeanu-Gherea, *Neoioabăgia* [1910], în *Opere complete*, vol. 4, ed. de Ion Popescu-Puțuri et al., București, Ed. Politică, 1978. Vezi și volumul Lotar Rădăceanu/ Șerban Voinea, *Oligarhia română/ Marxism oligarhic*, ed. de Victor Rizescu, București, Dominor, 2005.
43. Pentru o abordare recentă a aceluiași probleme, vezi Daniel Chirot, *Schimbarea socială într-o societate periferică*, trad. de Victor Rizescu, București, Corint, 2002. Vezi și Joseph Love, *Făurirea lumii a treia. Teorii și teoreticieni ai subdezvoltării în România și Brazilia*, trad. de Dragoș-Paul Aligică et. al, București, Univers, 2003.
44. Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 143. În continuare, trimiterele din paranteze se referă la același text.
45. Pentru o prezentare a curentelor de idei înrudite în Europa de Est a epocii, vezi Andrew C. Janos, *East Central Europe in the Modern World. The Politics of the Borderlands from Pre- to Post-Communism*, Stanford, Stanford University Press, 2000, pp. 166-217. Vezi și Karl Dietrich Bracher, *The Age of Ideologies: a History of Political Thought in the Twentieth Century*, transl. by Ewald Osers, New York, St. Martin's Press, 1984.
46. Pentru abordări ale raportului dintre ortodoxie și cultura politică românească, în perspectivă istorică, vezi Alexandru Duțu, *Political Models*

and National Identities in „Orthodox Europe“, Bucharest, Babel, 1998; Daniel Barbu, *Bizanț contra Bizanț. Explorări în cultura politică românească*, București, Nemira, 2001.

47. Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 188.

48. Mihai Ralea, „Misticism“ [1926], în *Scrieri*, vol. 7, ed. de Florin Mihăilescu, București, Minerva, 1989, pp. 104-112.

49. Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, p. 186.

50. Pentru o abordare influentă a „politicii“ reprezentărilor istorice, vezi J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time: Essays on Political Thought and History*, Londra, Methuen, 1972; Idem, *Virtue, Commerce and History: Essays on Political Thought and History, Chiefly in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.

51. Nicolae Roșu, *Dialectica naționalismului*, București, Ed. Cultura Națională, f. a. [1938], p. VI.

52. *Ibidem*, p. 185.

53. *Ibidem*, p. 201.

Proveniența textelor

Victor Rizescu, „Ideologii și istorii conflictuale: tradiții românești și est-europene“. Text inedit.

Andrzej Walicki, „Russian Social Thought. An Introduction to the Intellectual History of Nineteenth-century Russia“, în *Russian Review* 36: 1, 1977, pp. 1-45. Versiune românească de Raluca Dună.

Maciej Janowski, „Three Historians“, în *CEU History Department Yearbook* 2001-2002, pp. 199-232. Versiune românească de Gabriela Eftimie.

Diana Mishkova, „The Interesting Anomaly of Balkan Liberalism“, în Iván Zoltán Dénes, ed., *Liberty and the Search for Identity. Liberal Nationalism and the Legacy of Empires*, Budapesta, Central European University Press, 2006, pp. 399-456. Versiune românească de Gabriela Eftimie.

A. S. Stikalin, „Rusia și Polonia: identități colective în oglinzi paralele. Reflecții asupra unei cărți“. Text inedit. Versiune românească, după originalul în limba rusă, de Laurențiu Constantiniu.

Victor Rizescu, „Cum poate fi citit Kogălniceanu? Un studiu despre istorie și ideologie“. Textul a mai fost publicat, cu titlul „Cum poate fi citit Kogălniceanu? Radu Dragnea și gândirismul democratic“, în Radu Dragnea, *Mihail Kogălniceanu*, ed. de Victor Rizescu, București, Dominor, „Gândire politică românească“, pp. 5-33.

Autorii

Maciej Janowski (n. 1963). Cercetător la Institutul de Istorie al Academiei Poloneze de Științe din Varșovia și profesor asociat la Departamentul de Istorie al Universității Central Europene din Budapesta. Cercetări în domeniul istoriei poloneze și central europene din secolele XIX și XX. Dintre lucrările: *Polish Liberal Thought before 1918*, 2004; *Narodziny Inteligencji, 1750-1831* (Geneza inteligenței, 1750-1831), 2008.

Diana M. Mishkova (n. 1958). Profesor la Departamentul de Istorie a Balcanilor de la Universitatea din Sofia și director al Centrului de Studii Avansate din Sofia. Cercetări în istoria comparativă a modernizării, a naționalismului și a gândirii politice din Europa de Sud-Est. Dintre lucrări: *Prisposobiavane na svobodata. Modernost v Srbiia i Ruminiia prez XIX vek* (Autohtonizarea libertății. Modernitate și legitimare în Serbia și România secolului al XIX-lea), 2001; (coeditor) *Discourses of Collective Identity in Central and South-eastern Europe*, vol. IV (în pregătire).

Victor Rizescu (n. 1969). Lector la Facultatea de Științe Politice a Universității din București, redactor-șef adjunct al revistei *Cuvântul* și coordonator al colecției „Gândire politică românească” a Editurii Dominor. Cercetări în domeniul istoriei gândirii politice și sociale românești din secolele XIX și XX. În pregătire: *Occidentalismul dincolo de canon. Forme de gândire liberală în România precomunistă*.

Aleksandr S. Stikalin (n. 1962). Cercetător la Institutul de Slavistică al Academiei Ruse de Științe. Redactor al revistei *Slavianovedenie* (Slavistica). Cercetări în domeniile

istoriei maghiare și relațiilor politice și culturale dintre Rusia și țările Europei Centrale. Dintre lucrări: *Vengherskaia kultura v seredine XX veka* (Cultura maghiară la mijlocul secolului XX), 1991; *Gyorgy Lukaci. Mâsliteli i politic* (G. Lukács. Gânditor și om politic), 2001; *Prervannaia revoliuțiia. Vengherskii krizis 1956 goda i politika Moskvâ* (Revoluția neterminată. Criza maghiară din 1956 și atitudinea Moscovei), 2001.

Andrzej Walicki (n. 1930). Membru al Academiei Poloneze de Științe și profesor emerit al Universității din Notre-Dame (SUA). Unul dintre cei mai cunoscuți istorici ai vieții intelectuale ruse și poloneze din secolele XIX și XX, cu contribuții fundamentale la istoria gândirii marxiste mondiale. Dintre lucrări: *The Controversy over Capitalism. Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists* (1969); *The Slavophile Controversy. History of a Conservative Utopia in Nineteenth-century Russian Thought* (1975); *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism* (1979); *Philosophy and Romantic Nationalism. The Case of Poland* (1982); *Legal Philosophies of Russian Liberalism* (1987); *The Enlightenment and the Birth of Modern Nationhood. Polish Political Thought from Noble Republicanism to Tadeusz Kosciuszko* (1989); *Stanislaw Brzozowski and the Polish Beginnings of Western Marxism* (1989); *Russia, Poland and Universal Regeneration. Studies on Russian and Polish Thought of the Romantic Epoch* (1991); *Marxism and the Leap to the Kingdom of Freedom. The Rise and Fall of the Communist Utopia* (1995).

Cuprins

VICTOR RIZESCU

Ideologii și istorii conflictuale:
tradiții românești și est-europene 5

ANDRZEJ WALICKI

Gândirea socială rusă:
o introducere la istoria intelectuală
a Rusiei din secolul al XIX-lea 27

MACIEJ JANOWSKI

Trei istorici 83

DIANA MISHKOVA

Interesanta anomalie
a liberalismului balcanic 129

A. S. STÎKALIN

Rusia și Polonia: identități colective
în oglinzi paralele. Reflecții asupra unei cărți 211

VICTOR RIZESCU

Cum poate fi citit Kogălniceanu?
Un studiu despre istorie și ideologie 257

Proveniența textelor 297

Autorii 299

Însemnări

Editura Cuvântul

B-dul Nicolae Bălcescu nr. 23A, 010044, București, sector 1,
OP 1, P.O. Box 1-876

Telefon: 021.311.23.92; fax: 021.315.50.30

E-mail: redactie@cuvantul.ro; www.cuvantul.ro

Colecția CAIERELE **Cuvântul**,

coordonată de Paul Cernat, Cosmin Perța și Victor Rădescu
apare la Editura Cuvântul împreună cu revista omonimă.
Fiecare volum al colecției dezvoltă o temă introdusă succint în
revistă, în cadrul unui program care urmărește extinderea și
diversificarea dezbaterii culturale românești.

Au apărut:

SORIN ANTOHI (coord.)
Modernism și antimodernism.
Noi perspective interdisciplinare

MARIUS TURDA
Eugenism și antropologie rasială în România, 1874-1944

În curs de apariție:

PAUL CERNAT, VICTOR RĂDESCU (coord.)
România Mare. Integrare și dinamici culturale



948380 050398

EDITURA **Cuvântul**